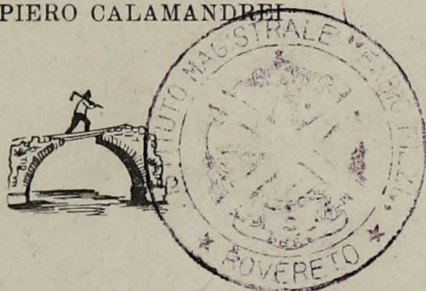


IL PONTE

RIVISTA MENSILE DI POLITICA E LETTERATURA

diretta da PIERO CALAMANDREI



STATO E CHIESA NELLA NUOVA COSTITUZIONE

GUIDO CALOGERO: <i>Principi generali</i>	Pag. 289
MARIO CEVOLOTTO: <i>La religione dello Stato</i>	» 298
M. ALBERTO ROLLIER: <i>Patti lateranensi e diritti di libertà</i>	» 304
ERNESTO CODIGNOLA: <i>Costituzione e scuola</i>	» 324
ARTURO CARLO JEMOLO: <i>I bisogni economici del clero</i>	» 332
LAVINIA MAZZUCCHETTI: <i>Wiechert - Carossa - Jünger</i>	» 336
FILIPPO ROSSI: <i>Le porte del « bel San Giovanni »</i>	» 345
UMBERTO ZANOTTI-BIANCO: <i>Aspromonte</i>	» 353
CARLO LINATI: <i>Lunghe e brevi</i>	» 357
MARIA CHIAPPELLI: <i>Ricamo</i>	» 364
RASSEGNE. — <i>Politica internazionale</i> , di E. ENRIQUES AGNOLETTI	» 376
<i>Storiografia moderna</i> , di GIORGIO SPINI	» 382

RECENSIONI. — E. Ludwig, *La conquista morale della Germania* (V. SANTOLI), pag. 387; W. Röpke, *Il problema della Germania* (V. BACCI), 389; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia* (E. PASSERIN), 392; M. Fubini, *Stile e Umanità di Giambattista Vico* (F. DE BARTOLOMEIS), 394.
G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione* (M. DELLE PIANE), pag. 396; G. Funaioli, *Studi di letteratura antica* (A. SETTI), 397; H. von Hofmannstahl, *Leggenda di Ognuno*; A. Schnitzler, *Girotondo* (G. C. CASTELLO), 399; R. Hillary, *L'ultimo avversario* (C. LINATI), 401; N. Lisi, *Amore e desolazione* (G. PAMPALONI), 403; E. Vittorini, *Il Sempione strizza l'occhio al Frejus* (C. TUMIATI), 405.

LIBRI RICEVUTI	Pag. 406
--------------------------	----------

"LA NUOVA ITALIA,, - FIRENZE

IL PONTE

RIVISTA MENSILE DI POLITICA E LETTERATURA

Direttore: PIERO CALAMANDREI

Redattore capo: CORRADO TUMIATI

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE: FIRENZE, Piazza Indipendenza, 29 - Tel. 22058

"LA NUOVA ITALIA,, EDITRICE

La rivista si pubblica il 1° di ogni mese in fascicoli di 96 pagine.

I collaboratori sono invitati a presentare i loro scritti in copia dattilografata e *in forma definitiva* perchè, date le attuali difficoltà di comunicazioni, non potranno essere inviate bozze. La revisione di queste sarà curata dalla Redazione.

I dattiloscritti dovranno essere inviati impersonalmente alla Direzione della rivista e non saranno restituiti.

ABBONAMENTO ANNUO:

PER L'ITALIA: L. 850 - PER L'ESTERO: L. 1500

ABBONAMENTO SOSTENITORE: L. 2000

OGNI FASCICOLO: L. 85

Dirigere le richieste a

"LA NUOVA ITALIA,, - FIRENZE

Piazza Indipendenza, 29 - Tel. 22-058

C. C. P. 5/6261

STATO E CHIESA

NELLA NUOVA COSTITUZIONE

PRINCIPI GENERALI

Se mi trovo in un'assemblea, e ritengo che essa debba adottare un provvedimento, o sancire una norma, ho naturalmente il diritto di proporre ciò che a me sembra giusto, così come ho il dovere di ascoltare, e di cercare di intendere, ciò che sembra giusto ad altri. Ma, una volta che i vari orientamenti delle opinioni e delle volontà si siano concretati in precise formulazioni, e che una di queste, messa ai voti, abbia ottenuto la maggioranza, io debbo accettarla anche se mi sia battuto, ed abbia votato, per una conclusione diversa. Comportarsi altrimenti sarebbe, è ovvio, ignorare la regola più elementare di quanto si dice democrazia: cioè di un metodo di civile convivenza che (anche a prescindere da ogni altra considerazione) è oggi ritenuto preferibile ad ogni altro metodo tanto dai « laici » quanto dai « chierici », tanto dai cattolici quanto dai non cattolici, tanto dai difensori delle ragioni dello Stato quanto dai difensori delle ragioni della Chiesa (se almeno ci limitiamo a considerare le opinioni che ancor oggi hanno prestigio ideale e forza politica, e non le esigue e attardate vestigia della reazione autoritaria o anarcoide alla democrazia).

Ma se mi trovo in un'aula scolastica, o in una sala di conferenza, e sostengo una tesi filosofica o etica o religiosa, io posso certo, alla fine, dopo il dibattito, invitare gli astanti ad una votazione per alzata di mano, per sapere se coloro che condividono la mia tesi sono più o meno di coloro che non la condividono. Non mi sogno però di pensare che i sostenitori della concezione filosofica o religiosa rimasta in minoranza siano tenuti a convertirsi all'altra, per il solo fatto che essa ha riscosso un maggior numero di consensi. Se lo pretendessi, mi sentirei dare del matto, e se altri lo pretendesse da me, mi ribellerei vivamente, con la piena convinzione del mio buon diritto. Di fatto, ognuno osserverebbe, in tal caso, che si tratta di una questione di coscienza: e la coscienza individuale non può

mai essere coercita, giacché ognuno ha il diritto di ritenere vero ciò che sinceramente gli sembra vero, anche se in tale opinione è il solo e tutti gli altri credono il contrario.

Anzi tale diritto è così naturalmente riconosciuto, che chi ne fa uso in maniera singolare, senza sospetto di partito preso o di irragionevolezza, è addirittura pregiato e portato ad esempio, come persona che sa tener fermo ai suoi convincimenti senza lasciarsi intimidire dalla massa dei diversamente opinanti. Nell'altro caso, chi non accetta la norma voluta dalla maggioranza, anche se non è stata quella voluta da lui, è senz'altro biasimato, come colui che non sa stare alla regola del giuoco, la quale in quel caso è sentita come la regola stessa della civile convivenza: giacché egli potrebbe anche abbandonare quell'assemblea o quel partito o quella nazione al cui volere maggioritario non si sentisse in quel caso di sottostare, ma ciò apparirebbe plausibile solo in casi veramente gravissimi ed eccezionali, e nessuna comunità (si rammenti il discorso delle Leggi a Socrate nel *Critone* platonico) a lungo andare più lo accetterebbe, se egli dimostrasse di essere pronto a sottostare alle sue regole solo finché esse non gli richiedessero di rinunciare ad un certo punto al parer suo. In questo secondo caso, invece, l'individuo che non rinuncia alla sua fede per il fatto che essa ha pochi adepti vien collocato, dalla comune opinione di chiunque abbia educazione civile, su un piano più alto di colui che tende a cambiare idea secondo la varia fortuna delle idee, diventando cattolico quando sono in maggioranza i cattolici o restando fermo al tolemaismo finché la metà più uno degli uomini non sia divenuta copernicana. Nel primo caso, si suol dire, hai il temperamento o autoritario o anarcoide, che se fosse imitato dissolverebbe ogni società e ogni democrazia; nel secondo caso (si suol pure dire) hai la sicurezza dell'uomo di coscienza, che senza dubbio ha il dovere di cercar d'intendere con la massima attenzione possibile il pensiero altrui e di accoglierlo senza preconcetti tutte le volte che gli riesca convincente, ma che non può farlo, appunto, prima che gli sia riuscito convincente, perché altrimenti la sua adesione sarebbe senza valore spirituale. E nessuno al mondo più scoprirebbe verità, se pensasse sempre come pensano i più e non sapesse, quando occorre, andare contro corrente.

Due valutazioni, insomma, nettamente distinte, secondo un'opinione così diffusa da potersi quasi dire universale. Giacché non c'è oggi, da un lato, qualunque ideologia o filosofia o confessione religiosa si presupponga, chi si senta di respingere la regola costituzionale della maggioranza. Ma non c'è neppure, d'altro lato, chi si senta di contestare il principio dell'inviolabilità della coscienza: e come i marxisti e i comunisti e gli antifascisti in genere

sanno bene che avevano il diritto di non piegarsi alle verità del fascismo; e avrebbero serbato tale diritto anche se da elezioni sincere fosse risultato che la maggioranza degli italiani era fascista, così i cattolici non dimenticano il tempo (che potrebbe tornare per loro, come per ogni altro) in cui i cristiani erano una esigua minoranza in un mondo di pagani, e sapevano testimoniare la loro fede fino al martirio: il che non avrebbe potuto aver luogo senza la fermezza della loro coscienza, sicura di aver ragione anche contro tutti gli altri. Occorre dunque, ad un tempo, osservare la disciplina democratica della maggioranza, cioè non essere autoritari o anarcoidi, e ricordarsi della radicale libertà e responsabilità della propria coscienza, cioè non essere conformisti.

Ma come si fa ad essere, insieme, disciplinati e non conformisti? Come si fa ad adeguarsi, in certi casi, alla volontà della maggioranza, e a tener fermo, in altri casi, di fronte ad essa, il diritto inviolabile della propria coscienza?

Se si vuole che i due imperativi non si contraddicano e neutralizzino a vicenda, bisognerà esattamente distinguere le loro due diverse sfere d'incidenza. E la distinzione è di tanto maggiore interesse, in quanto, se si riesce a compierla adeguatamente, può dare insieme la chiave per la soluzione del problema di principio, concernente la struttura dei rapporti fra lo Stato e Chiesa. E' infatti chiaramente prevedibile che, se c'è un ambito in cui viga in modo essenziale la regola della coesione dei voleri mercè il rispetto della maggioranza, questo sarà appunto quello della politica e dello Stato; mentre, se c'è un ambito in cui invece valga il principio della pura autorità spirituale, che parla direttamente alle coscienze e non può legarle se non in forza di una loro libera e perennemente revocabile adesione, questo è appunto il regno di quella società tipicamente spirituale, che vuol essere ogni Chiesa.

Ora, il primo criterio di distinzione, che a questo proposito par farsi innanzi, è quello secondo cui sarebbero disciplinabili col metodo maggioritario le deliberazioni e le norme pratiche, e non le verità teoriche. Se ci si deve mettere d'accordo nel fare una cosa, o nello stabilire una regola di condotta, allora, proprio in quanto è richiesta come conseguenza una uniformità di azione e di comportamento, bisogna che la minoranza si adegui alle preferenze della maggioranza (la restrizione di libertà, che in tal modo avrà luogo nei riguardi dei loro originari voleri, sarà infatti inferiore a quella che si verificherebbe se la rinuncia alla propria preferenza dovesse esser richiesta ai più, in luogo che ai meno). Se invece si discute di articoli di fede o di concezioni filosofiche o storiche o scientifiche, la necessità dell'azione pratica non sus-

siste, lo spirito è soltanto raccolto nella considerazione teorica della verità: e quindi la coscienza di ciascuno deve serbar sempre intatto il suo potere di discriminazione e di adesione e di riesame, né può mai esser legata dall'atteggiamento, egualmente libero e sovrano, della coscienza altrui.

E questo criterio di distinzione coglie certo un momento essenziale della cosa, come appar chiaro a chiunque procuri di scervere in base ad esso le sue esperienze storiche, e le possibili situazioni del futuro. Ma ha un lato debole, che consiste proprio nel suo riferimento fondamentale alla diversità del pensiero dall'azione, della teoria dalla pratica. E se non si fosse d'accordo circa la possibilità di tale distinzione? E se, pur accettando la dualità della teoria e della pratica, non si fosse d'accordo sulle loro caratteristiche costitutive, e quindi sui criterî atti a discriminare l'una dall'altra? Risolvere il problema con una distinzione di questo genere equivale, di fatto, ad addentrarsi nel *mare magnum* delle controversie speculative concernenti quella famosa questione filosofica, e quindi, nel più favorevole dei casi, proporre una soluzione che potrebbe essere interpretata in modi assai diversi, a seconda delle diverse teorie che a tal proposito si presupponessero. Inoltre, talune difficoltà non sarebbero eliminabili con nessuna teoria: giacché, per esempio, se senza dubbio verrebbe attribuito alla sfera della teoria l'interiore riconoscimento e accoglimento di una verità, quasi certamente verrebbe invece ascritta alla sfera della prassi l'attività messa in atto col comunicare apertamente ad altri tale verità, cioè col farne professione e quindi anche propaganda; e tuttavia come si potrebbe considerar legata la coscienza dell'individuo a non fare aperta testimonianza della sua fede e della sua verità, per il solo fatto che la maggioranza dei suoi concittadini ne avesse sancito legalmente il divieto? Se la libertà di coscienza dovesse restar seppellita nel segreto della stessa coscienza, tanto varrebbe non riconoscerla affatto. Viceversa, è chiaro che, per esempio, leggi penali acquistano vigore coercitivo anche soltanto per il voto di una maggioranza: eppure spesso presuppongono precetti etici più generali, la cui accettazione o il cui rifiuto sembrano piuttosto esser di pertinenza dell'etica, cioè di una riflessione filosofica, e comunque teorica, sulla morale, che non di una semplice scelta pratica.

E' quindi meglio riferirsi a un criterio di distinzione più semplicemente e universalmente accettabile: e questo, se non c'inganniamo, è il seguente. La regola della disciplina maggioritaria vale nell'ambito in cui abbia ragion d'essere una delimitazione dei reciproci diritti, e quindi una coazione opposta alle loro eventuali lesioni; la regola della incoercibile libertà di coscienza vale

dovunque quella delimitazione dei diritti, e la conseguente coazione tutelatrice, non abbiano luogo.

Si dirà che questo è ovvio? Ammettiamolo pure: ma purché siamo d'accordo anche sulle conseguenze. Io credo a talune verità, e intendo manifestarle: che cosa tolgo ad altri, se compio questa manifestazione? Ciascun altro ha il diritto di esprimermi i suoi convincimenti, come io ho il diritto di esprimerli a lui. Avremo, sì, entrambi il dovere di ascoltarci e di non sopraffarci a vicenda, se la nostra comunicazione diventerà dialogo: ma ogni nostra professione di fede non inciderà mai sulla professione di fede altrui, se non per quanto, eventualmente, sarà riuscita ad operare su di essa attraverso il convincimento. Qui vale, cioè, la sola regola della persuasione, che non può mai legare se non chi è personalmente persuaso. E tutti coloro che sono uniti da una comune persuasione costituiscono, allora, una società particolarmente compatta, che non ha bisogno (per lo meno in quanto non debba rispondere a diverse esigenze di reciproca delimitazione dei diritti tra i suoi stessi componenti, e quindi uscire dall'ambito di tale comunità di persuasione) di riconoscere in se medesima una maggioranza e una minoranza, onde invitare questa a conformarsi a quella.

Se invece (poniamo) io pretendo di usare, per la stessa comunicazione dei miei convincimenti, mezzi di propaganda che mi pongono in situazione di privilegio a paragone di altri, interessati alla diffusione delle verità proprie, allora sorge l'esigenza che il mio potere di disposizione degli strumenti comunicativi sia delimitato in modo da corrispondere equamente al potere di disposizione altrui; e per compiere tale delimitazione può essere necessaria una coazione di legge, fissabile anche soltanto in base al consenso di una maggioranza. Entriamo, in tal modo, nel campo della coercizione normativa, a cui è necessaria la forza politica, per vario che sia poi l'interesse del potere pubblico alla attuazione esecutiva di tale normatività. Così accade, per esempio, che nessuno oggi ritenga infirmabile il principio fondamentale della libertà di stampa; e nello stesso tempo che nessuno trovi ingiustificata la posizione del problema, di evitare i monopoli e i privilegi nella disponibilità dei mezzi di stampa. Ma nello stesso modo bisognerà ostacolare ogni altro monopolio o privilegio nella capacità di disporre dei beni del mondo, e in generale ogni squilibrata invasione della sfera di libertà dell'uno nella sfera di libertà dell'altro: ossia entrare in pieno nel regno delle delimitazioni e delle coercizioni legali, e dei loro varî aspetti e gradi, di diritto privato e di diritto pubblico.

Ci sono, cioè, due regole fondamentali del giuoco, nel mio

rapporto con gli altri: quella per cui io non agisco su di essi che attraverso la mia virtù di convincimento, instaurando con loro una comunità che è retta soltanto dalla libera presenza dell'adesione; e quella per cui io agisco su di essi anche attraverso una forza coercitiva, sia pure basandomi per ciò sulla spontanea persuasione di alcuni, convinti come me della necessità di adoperarla. Quest'ultima regola, com'è chiaro, è quella della vita politica e statale; e certo, se io vorrò accrescere in tale vita il tono della civiltà, dovrò ampliare sempre più in essa la sfera del libero convincimento a paragone di quella della coazione, e passare, per esempio, dalla situazione del puro dispotismo, in cui gli spontanei adepti del capo sono pochissimi e non c'è neppure coazione legale, ma solo coazione brutta, alla situazione in cui c'è una costrizione della legge, una certezza della norma, e via via a quelle in cui persino la imposizione del comando giuridico è sempre più largamente attuata dalla stessa libera scelta di coloro che poi debbono sottostarvi: nel che è appunto il progresso della democrazia e dell'autogoverno, e insomma di quanto si dice libertà politica. Ma il residuo della coazione resta qui pur sempre ineliminabile. La democrazia lo restringe, ma non può mai cancellarlo; e chi sa che persuadere vale assai meglio che costringere sente inevitabilmente come una dolorosa necessità (che si vorrebbe fosse la minore possibile) quella di imporre, con la forza, l'obbedienza della norma, tutte le volte che essa non venga spontaneamente seguita.

Questa è, per così dire, la tristezza del poliziotto, che deve usare la forza e mettere le mani addosso alla gente, sia pure in servizio della legge e in ossequio alla volontà dei più: questa è la tristezza della *civitas mundi*, nella quale i persuasi devono talvolta usar violenza ai non persuasi, pur facendo ogni sforzo perché la persuasione prenda sempre più il posto della coazione. E allora, da questa *civitas mundi*, da questa *societas imperfecta*, in cui i persuasi (per parlare in linguaggio capitiniano) debbono combattere i non persuasi, e in cui quindi c'è guerra, e non può non esserci guerra, per quanto si cerchi di renderla sempre meno ferina con le leggi e con le costituzioni, l'animo ricorre a quella *societas perfecta*, che è la comunità dei persuasi puri: la comunità di coloro che consentono spontaneamente, e pel cui giuoco non vige la regola della coazione (1).

Ora, a quale di queste due società somiglia più propriamente

(1) Per una più precisa distinzione dell'attività cogente dall'attività persuasiva, in rapporto alla teoria del diritto e dello stato, mi permetto di rinviare a *Etica, Giuridica, Politica* (Einaudi, 1946), p. 252 sgg.

la Chiesa? Vuol essa unire uomini in un legame di convincimento, traducibile in certi casi in azione comune per costringere altri, che allo stesso convincimento non si siano ancora convertiti? O vuol unirli, soltanto, nel convincimento e per il convincimento? Vuol essere piuttosto una società di politici e di guerrieri, o una società di fedeli, di apostoli e di missionari? Noi non vediamo Gesù Cristo chiedere aiuti alla polizia; e solo i cattivi professori minacciano ai loro scolari la bocciatura, qualora non condividano pienamente le loro idee. Questa, in realtà, è la regola del giuoco dei « chierici »: operare solo con lo spirito, solo con la persuasione non violenta. Senza dubbio, questa regola non è stata sempre rispettata. Ma Gesù Cristo, e il novantacinque per cento dei Santi, hanno operato alla stregua di essa. Il che deve bene significare qualche cosa.

E allora non si commetta l'errore di far proteggere le verità della Chiesa dalle norme coattive della costituzione politica di uno Stato! La verità non può essere sostenuta dalle leggi, proprio perché se mai è la verità che sostiene le leggi, e non può essere incasellata nelle sue fattispecie. Sulle leggi si vota, ma non si vota sulle verità, così come non si indice un *referendum* per convincersi che la propria moglie è onesta. Certo si può esercitare una pressione legale per favorire la conversione dei cittadini a una data fede, o per ostacolare la diffusione di fedi diverse: ma quale sincero fedele troverà questo metodo più conveniente di quello del semplice insegnamento della fede? Quale deputato democristiano non si indigna quando sente insinuare che un suo elettore, nel votare per lui, è stato mosso piuttosto dalla promessa di un chilo di pasta che da una sincera adesione al suo partito? E allora, se vuol essere conseguente col suo sdegno, non si lasci andare all'idea di favorire la religione cattolica stabilendo norme che diano ad essa una posizione di privilegio, e mettano comunque in situazione di inferiorità o di difficoltà chiunque non sia di essa fedele o non lo sia in modo ortodosso. E se norme di questo genere sono già sancite in qualche testo, senta come suo primo dovere di cristiano e di cattolico quello non già di convalidarle, ma anzi di farle abrogare.

Né ciò significa, d'altronde, che nessun accordo giuridico possa mai essere stretto tra una Chiesa e uno Stato. E' evidente che un predicatore non chiede aiuti alla polizia per diffondere le sue idee, o per difendere le sue verità: ma nessuno gli vieta di rivolgersi al Commissariato Alloggi se non ha un'aula in cui far convenire i suoi ascoltatori, o di telefonare alla Questura se i ladri gli sono entrati in casa. Dovunque si tratta della delimitazione pratica delle proprie concrete possibilità d'azione, ogni

« chierico » è anche « laico », ogni uomo di chiesa è anche cittadino, che sottostà a leggi e avanza pretese giuridiche e opera non più soltanto secondo la regola spirituale della persuasione, ma anche secondo la regola politica della persuasione e coercizione, la quale fa appello alla maggioranza per stabilire l'ambito di quest'ultima. Ma quel che conta è che egli non si avvalga mai di quanto può ottenere su questo piano di forza politico-giuridica per pesare con tali strumenti sull'altrui adesione alla sua verità. Quel che conta è che la fede non sia mai sottoposta a contratto, che non ci siano comandi legali di preferire una religione a un'altra, o di professare o di insegnare piuttosto l'una che l'altra verità.

Se una Chiesa deroga da questo principio, essa traligna dalla sua ideale essenza, proprio in quanto a poco si trasforma in Stato. Se s'incammina per la via degli strumenti politico-giuridici, al termine della strada trova quello strumento più tipico, che con nome di triste fama si chiama « braccio secolare » e che è tipico proprio per la contraddizione e il disagio che in sé stesso manifesta, la contraddizione e il disagio del « chierico » il quale si è messo per la via che deve condurlo a costringere con la forza la coscienza dell'uomo, e che alla fine non ha il coraggio di mettergli le mani addosso, per spingerlo in prigione o sulla catasta di un rogo, e ne incarica altri, i quali non portino la sua veste di chierico: come se fosse cosa cristianamente plausibile chiedere ad altri di fare ciò che personalmente non si farebbe, perché troppo contrastante con tutta la sacra tradizione, che vede in Cristo e nei Santi dei persuasori e non dei costrittori. (E per qual motivo, del resto, se non per questo appunto, i sacerdoti non vanno alla guerra, e non sparano nemmeno contro i più sacrileghi nemici della religione? Meglio farebbero, quindi, a non benedir neppure alcuna arma, della quale hanno ritegno di servirsi di persona).

A questo supremo dovere di ogni Chiesa, di non adeguarsi allo Stato e alla sua coercitività politico-giuridica, fa d'altronde esatto riscontro il supremo dovere dello Stato, di non mai usare la sua forza contro la libertà delle coscienze, e quindi di restare neutrale di fronte alle controversie di fede. Conosciamo troppo bene il tipo di Stato che ha un suo dogma e un suo catechismo. Si guardi dunque la Chiesa dall'assimilarsi allo Stato, e lo Stato dall'assimilarsi alla Chiesa. Avvicinandosi l'uno all'altro, essi si corrompono sempre più, e la massima corruzione è proprio quando sono tanto vicini da confondersi, come un uomo e una donna che siano divenuti entrambi ermafroditi. Allora si ha il regime temporale, in cui i sacramenti diventano mezzi di governo, e il regime autoritario, in cui sono tassative anche le verità.

Né questo vuol dire che il cittadino, anche se solamente « lai-

co », non abbia poi, per sua parte, la sua profonda convinzione, che fa di lui un « persuaso » e un « religioso » e un « chierico » non meno che l'adepto di ogni più specifica Chiesa. E come potrebbe obbedire alla coazione della maggioranza, se al di sotto di ogni voto non fosse in lui il convincimento della radicale necessità di adottare una simile regola? Il riconoscimento dell'opportunità di adottare la norma della maggioranza non può derivare da una votazione di maggioranza, se almeno non si pretende che i padri nascano dai figli. D'altra parte, solo l'antica concezione contrattualistica della democrazia poteva credere che tutto risultasse dall'accordo fra gli individui, fino a trovarsi, poi, di fronte alla difficoltà che se un'assemblea nazionale avesse votato la rinuncia al diritto di voto, anche la minoranza avrebbe dovuto considerare finita la democrazia, cioè il suo dovere morale di combattere per la democrazia!

In realtà, le regole della democrazia nascono dalla coscienza morale, perché senza di essa non starebbero in nessun luogo: ed è appunto la coscienza morale a dirmi di non credere mai di aver ragione senz'altro, bensì di badare sempre a quanto altri mi può insegnare, e di non pretendere che altri possano mai darmi ascolto, se anzitutto non sono capace di dare ascolto a loro. Questo è il fondamento di ogni democrazia, proprio in quanto è il fondamento di ogni moralità; ed è l'unico dogma di cui io possa davvero essere certo, perché, mentre mi comanda di non considerare mai nessun altro dogma come tale che un giorno io non possa anche essere convinto del contrario, rispetto a sé medesimo esclude ogni possibilità di tal genere. Come potrei, infatti, venire mai convinto del contrario, senza accettare, rispetto ad esso, la confutazione altrui, cioè senza riconfermare, nell'atto stesso, il mio atteggiamento di apertura di fronte alle possibili persuasioni altrui?

Questo è il fondamento della morale, ed è anche il fondamento dello Stato, come convivenza dei cittadini decisi a lasciarsi liberi dovunque si tratti di adesioni di coscienza, e a far valere il più possibile il motivo della persuasione anche là dove occorra instaurare una regolamentazione coercitiva. Nella vasta sfera di questa loro coscienza, nascono così le loro azioni, secondo la regola dei « chierici », che solo predicano e persuadono, e secondo la regola dei « laici », che persuadono ma anche costringono: né l'un tipo di azioni è destinato ad essere contraddittorio rispetto all'altro, purché siano tenute ben distinte le regole, alla stregua delle quali esse debbono configurarsi.

GUIDO CALOGERO.

LA RELIGIONE DELLO STATO

L'art. 5 del Progetto di Costituzione della Repubblica italiana, dichiarando che i rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica sono regolati dai Patti Lateranensi, intende inserire quei patti — Trattato e Concordato — nella carta costituzionale, della quale dovrebbero formare parte integrante.

Così l'art. 1 del Trattato: « L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell'art. 1 dello Statuto del Regno, 4 marzo 1848, pel quale la Religione cattolica, apostolica, romana è la sola religione dello Stato », dovrebbe diventare norma costituzionale.

La religione dello Stato? E vecchia e così facile da diventare banale la eccezione che solo le persone fisiche, non quindi lo Stato, possono avere una religione, basata sulla concezione di un essere umano cosciente e pensante, che ha una fede, una credenza, che pratica un rito, che si sottopone a forme ed a formalità di culto.

La dichiarazione, attraverso i secoli, ha avuto portata di significati diversi, che sarebbe qui interessante, ma troppo lungo, studiare e discutere. In sostanza, per i fini limitati e modesti di questo articolo, basta a noi stabilire quali sono le conseguenze — e i pericoli — dell'affermazione del principio, nella risoluzione di alcuni grandi problemi, che lo Jemolo (1) ha posto in formule precise e che a suo dire costituiscono anzi quei problemi fondamentali della Costituzione, da cui è dilaniato tutto l'ottocento.

Lo Stato è libero di atteggiare le proprie leggi come voglia la maggioranza, oppure il diritto positivo deve forzatamente rimanere contenuto nel quadro di un diritto naturale, d'ispirazione divina, immutabile, che la Chiesa è la sola competente a dichiarare in caso di dubbio?

I popoli sono liberi di darsi i governi e le costituzioni che credono o devono nelle loro costituzioni rimanere limitati da una serie di diritti subiettivi garantiti dal diritto naturale e quindi irriducibili: ad esempio, il diritto di proprietà?

Può lo Stato fare alla Chiesa, agli istituti ecclesiastici, la po-

(1) JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 1945-1946, pag. 189 e sgg.

sizione che ritiene equa o è invece obbligato ad accettare qui il diritto canonico, essendo la Chiesa la sola competente a stabilire in proposito?

Può lo Stato con le sue leggi tracciare i confini tra la sfera di competenza propria a lui e alla Chiesa, o è invece obbligato ad accettare quei confini che la Chiesa medesima abbia segnato, a riconoscere, ad esempio, che è di spettanza della Chiesa la legislazione matrimoniale, quella scolastica, quella sulla beneficenza?

A questi interrogativi la Chiesa Romana ha risposto col silabo di Pio IX dell'8 dicembre 1864, che non è stato più seguito da altro atto diverso di pari valore ed importanza.

Indubbiamente la legislazione di uno Stato si inspira a un criterio morale, presuppone una regola etica. Ma necessariamente occorre chiedere: la concezione morale dominante, anche se si intona e dipende da una tradizione religiosa, si può e si deve identificare con la morale di una determinata confessione religiosa, quando la si deve assumere a fondamento della legislazione?

La regola etica, che da noi è nell'essenza stessa della nostra civiltà, parte dall'insegnamento cristiano ed è accettata così dai cattolici, come dagli israeliti, come dai razionalisti. Ma essa è più larga, per così dire, della morale cattolica. Per fare un esempio, a quella regola etica non ripugna l'istituto del divorzio, che invece contrasta con la concezione cattolica del matrimonio e della famiglia.

Ammesso che la quasi totalità degli italiani sia, non soltanto cattolica per ragioni di battesimo, non soltanto credente, ma praticante e obbediente alla disciplina esteriore ed interiore del culto, basta questo per imporre allo Stato, e quindi alla minoranza, il codice etico religioso della Chiesa, in modo da informare tutta la costituzione e la legislazione, non ai principî cristiani, ma alle rigide norme della morale cattolica?

L'affermazione porterebbe alla conseguenza che la dichiarazione della religione dello Stato dovrebbe ritenersi legittima e operativa, nel senso di trarne tutte le conseguenze, e prima di ogni altra quella che le leggi non potrebbero basarsi sui principî morali comuni a tutti ma esclusivamente su quei principî che sono affermati dalla Chiesa cattolica nei limiti che essa pone.

Il pensiero dei cattolici — della democrazia cristiana — è conseguente. Don Luigi Sturzo (1) dice: « La morale della Chiesa o coincide con quella dello Stato o ne è limitata. Lo Stato non solamente non ne tiene conto nelle sue leggi che possono introdurre delle istituzioni anticristiane, come il divorzio, l'aborto legale, la steriliz-

(1) STURZO, *L'Eglise et l'Etat*, Paris, 1937, pp. 612-613.

zazione eugenica, l'educazione obbligatoriamente laica, ma sovrappone alla Chiesa la sua autorità, trascinando così la Chiesa ad appoggiare apertamente gli atti del potere politico anche se immorali ». E poi: « Lo Stato laico, proclamando una sua morale, ha creato un dualismo irrimediabile con la morale cristiana ».

Vedremo invece subito che dal nostro punto di vista la questione particolare, se anche non si identifica in tutta la sua estensione con quella più generale e fondamentale della libertà religiosa, ne dipende e va risolta sullo stesso piano. Intanto dobbiamo però esaminare brevissimamente un altro punto.

L'art. 1 dello Statuto Albertino dichiarava anch'esso che: « la religione cattolica apostolica e romana è la sola religione dello Stato », mentre « gli altri culti esistenti sono tollerati conformemente alle leggi ».

Tuttavia la legislazione del Regno d'Italia si svolse verso una sempre più accentuata forma di indipendenza dalla Chiesa, fino a portare, prima del Trattato Lateranense, a un regime che si poteva considerare, col Ruffini e lo Scaduto, di *separatismo giurisdizionalistico*, o, con lo Schiappoli, di *giurisdizionalismo separatistico* (1).

Sebbene la proclamazione solenne del principio costituisca il primo articolo della vecchia Carta costituzionale, poiché la costituzione Albertina fu considerata come una costituzione flessibile, la lotta politica tra lo Stato e la Chiesa di Roma, che domina tutta la storia del Risorgimento (neanche ai più faziosi è lecito negare, perché si tratta di un fatto storico ormai lontano, che l'unità d'Italia fu compiuta *contro* la Chiesa), portò alla inevitabile conseguenza che tutta una serie di leggi posteriori in varî campi disparati si posero in contrasto con l'art. 1 dello Statuto. In altre parole l'art. 1 non ebbe forza di informare del principio confessionale, che esprimeva tanto solennemente, la successiva legislazione; ma fu questa legislazione, differente e anzi opposta, che prevalse poco a poco. Questo processo di abrogazione dell'art. 1 fu descritto (2) da molti autori con singolare acutezza ed ammesso anche dallo Jemolo, sebbene egli neghi a tale articolo il contenuto di norma giuridica e quindi non ammetta la possibilità di abrogazione e di desuetudine.

La conclusione è che fino al 1928 si poteva ritenere che la costituzione fosse stata sostanzialmente *modificata* dalle leggi posteriori.

(1) RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano* - La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo, Torino, 1924, pag. 403.

(2) JEMOLO, « L'art. 1 dello Statuto », in *Rivista di diritto pubblico*, 1913, I, pag. 249.

Ma nel 1928 i patti Lateranensi, e in particolare l'art. 1 del Trattato, riportarono la situazione all'origine. Ammette Don Sturzo (1) a proposito dei Patti Lateranensi: « Il Vaticano si sforzò di dare allo Stato italiano l'impronta cattolica per assicurarsi che la religione cattolica sarebbe effettivamente e non solo di nome la religione dello Stato. Tuttavia, se i termini del Concordato sono prima di tutto di carattere confessionale, lo spirito dello stato fascista non ne è rimasto alterato; e il suo capo ha tentato con astuzia e audacia di discreditarlo questo confessionalismo, che la stampa cattolica del mondo intero vantava, esaltando il nuovo Costantino che aveva dato pace alla Chiesa ».

Ma se nel campo della politica esteriore Mussolini, che si beava di parole e di apparenze (che in politica hanno, è vero, rilievo e importanza ben maggiori che in altri settori, ma neanche qui però assoluti e sostanziali) cercò subito di attenuare le enormi concessioni e rinunce che, pur di raggiungere a qualunque costo il successo, aveva fatto alla Santa Sede, e che questa non aveva nemmeno osato affacciare nei precedenti contatti con il Presidente on. Orlando (2). Il Concordato, nell'art. 5, nelle norme sulla giurisdizione per le cause matrimoniali, nelle disposizioni sulla scuola, attribuisce allo Stato quel carattere confessionale che la Santa Sede richiedeva. La riaffermazione del principio non poteva non sortire i suoi effetti sulle leggi conseguenti, in base al principio dell'art. 29 del Concordato per il quale lo Stato Italiano si impegna a rivedere la sua legislazione in quanto interessa la materia ecclesiastica al fine di *reformarla e integrarla* adeguandola alle direttive del Trattato e del Concordato. Dopo di allora il processo di demolizione dell'art. 1 dello Statuto, nel suo spirito, venne a cessare e cominciò il processo inverso di adeguazione appunto della nuova legislazione al principio riaffermato.

La legge sui culti ammessi — e non più tollerati (legge 24 giugno 1929, n. 1159) — è liberale in quanto consente l'esercizio, anche pubblico, di quei culti diversi dalla religione cattolica che non professino principî e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume. Ma l'art. 2 sottopone a norme speciali, per l'esercizio della vigilanza e del controllo da parte dello Stato, quegli istituti di culti diversi dalla religione dello Stato che siano eretti in ente morale.

Dalla legge sui culti ammessi, nei criterî che l'hanno ispirata, si dovrebbe desumere che il proselitismo dei culti minori sia li-

(1) Op. cit.

(2) ORLANDO, *Su alcuni miei rapporti di governo con la Santa Sede*, Napoli, 1930; *Id.*, *Miei rapporti di governo con la Santa Sede*, Milano, 1944.

bero. Invece la pratica applicazione della legge è stata del tutto diversa, e il proselitismo — specie per gli evangelici e per i valdesi — fu osteggiato dall'esecutivo e dalla magistratura. Interessante è rilevare che vi sono sentenze la cui motivazione parte dal concetto che la legge sui culti ammessi va interpretata tenendo conto dell'art. 1 del Trattato Lateranense, e cioè si fonda proprio sulla posizione base che, essendo la religione cattolica la sola religione dello Stato, le leggi particolari non possono non tener conto della situazione preminente del culto principale in confronto degli altri culti (1). Anzi, una sentenza della Corte di appello di Roma 30 aprile 1936 ne ha dedotto che sono illegittimi, in uno Stato cattolico come il nostro, la propaganda e il proselitismo evangelici.

Il Codice penale Rocco del 1930, punendo i « delitti contro la religione dello Stato e i culti ammessi », all'art. 406 commina pene, per i delitti contro i culti ammessi, minori di quelle che sono sancite per i delitti contro la religione dello Stato.

Religione dello Stato significa (e non può significare diversamente) che una confessione religiosa assume una posizione dominante in confronto delle altre, la cui posizione dovrà per forza di cose essere inferiore, con diverse derivazioni più o meno gravi a seconda che, rispondendo la proclamazione più o meno in concreto alla coscienza generale, l'emanazione e l'applicazione positiva delle norme legislative logicamente derivanti risulti larga o ristretta; e a seconda che il partito al potere sia aderente al principio e abbia, in un dato momento, la possibilità e la forza di estenderne l'attuazione fino alle estreme conseguenze.

Religione dello Stato significa — o, quanto meno dovrebbe significare — in senso proprio *Stato confessionale*.

Diciamo « dovrebbe significare », perché si oppone che, nel progetto di Costituzione italiana, vi è un complesso di affermazioni e anche di norme costituzionali che, per il loro contrasto, potrebbero svuotare di contenuto il richiamato art. 1 del Trattato Lateranense. Non siamo d'accordo: anzi a noi pare che quel progetto nel suo assieme abbia una spiccata intonazione.... democratico-cristiana.

Non certo vale ad attenuare la portata dell'art. 5 il successivo art. 16, che, se l'esperienza dell'applicazione della legge sui culti ammessi può insegnare qualche cosa, non garantisce abbastanza, ad esempio, la facoltà del proselitismo.

Si deve naturalmente risalire alla questione generale dei di-

(1) V. PIACENTINI, *Nel decennale della legge sui culti ammessi*, Firenze, 1940, pag. 64.

ritti di libertà. In questa gravissima materia del diritto soggettivo di libertà religiosa, può la maggioranza, religiosa o antireligiosa, che in dato momento sia al potere, o domini l'assemblea costituente, imporre alla minoranza — anche singola — dei limiti al suo diritto di libertà di religione in tutti i più diversi aspetti? Crediamo di avere dimostrato che la religione dello Stato, ponendo i culti ammessi in situazione deteriore, viene appunto a limitare la libertà degli appartenenti a questi culti, almeno sotto l'aspetto della parità.

Posta esattamente la questione, secondo il nostro punto di vista la risposta negativa è una conseguenza necessaria. Le minoranze religiose sono e devono essere, nei rapporti con lo Stato e per quanto si attiene alla libertà, sullo stesso piano della maggioranza: hanno gli stessi diritti, le identiche garanzie. Perciò lo Stato non può avere una sola religione che divenga prevalente rispetto alle altre. Ciò non vuol dire che, nei rapporti concreti, la diversità di importanza, di estensione e di struttura dei vari culti non postuli per ciascuno una regolamentazione differente. Questa differenza non deriverà però dal fatto che la religione della maggioranza sia dominante sulle altre, ma anzi si ispirerà sempre ad un principio di eguaglianza.

Pare a noi che i cattolici più ferventi, se la loro fede non si esalta al punto da voler imporre visibilmente, nel campo politico e nella Costituzione, il predominio della loro Chiesa, se la fede non ostacola nella loro coscienza l'anelito alla libertà, che è soprattutto e prima di tutto la libertà degli altri e la libertà delle minoranze, dovrebbero consentire a una sostanziale modificazione dell'art. 5 del progetto.

Non siamo d'accordo con Don Luigi Sturzo nel ritenere che deve essere considerata come irrealizzabile l'idea di una Chiesa qualunque, vivente fuori della politica, sia pure concepita questa nel significato più esatto e generale della parola e non nel senso peggiorativo.

MARIO CEVOLOTTO.

PATTI LATERANENSIS E DIRITTI DI LIBERTÀ

« La religione o il culto che dobbiamo verso il Creatore e la maniera di assolverlo deve essere guidato unicamente dalla ragione e dalla convinzione, mai dalla forza e dalla violenza; dal che discende che ogni uomo deve godere la più ampia libertà di coscienza e la più completa libertà nella forma di culto che la sua coscienza gli detta; e che egli non deve essere punito dal magistrato, a meno che, sotto pretesti religiosi, egli non turbi la pace, la felicità o la sicurezza della società.

« E' un dovere reciproco di tutti i cittadini di praticare la tolleranza cristiana, l'amore e la carità gli uni verso gli altri ».

Art. 18 della Dichiarazione dei Diritti della Virginia (U.S.A.) del 12 giugno 1776.

« La libertà bisogna non solo conquistarcela, e ancora non solo difenderla, ma riconquistarla ogni giorno. La libertà regalata non è rispettata da nessuno, e neppure da coloro stessi a cui è largita.

« Si ripete qui, per il popolo italiano, ciò che è successo quanto alla sua liberazione dal dominio straniero. Per la nostra indipendenza erano caduti sui campi di Lombardia tre volte più francesi che non di italiani; i cui morti per la patria, dal 1865 al 1870, tra milizie regolari ed irregolari, in terra e in mare, in guerra o sui patiboli, non arrivavano che a sette od otto mila al più, e cioè a meno di ciò che è costata la più modesta delle nostre offensive sul Carso. E nessuno, codesta nostra indipendenza ed unità nazionale, né fuori d'Italia, né dentro la rispettò. Ma ora, lo sforzo e il sacrificio compiuto nell'ultima guerra dalla nostra gente per il compimento della sua unità nazionale ha, non soltanto fatta sicura questa, ma reso rispettato agli occhi del mondo e agli occhi dello stesso popolo italiano il nostro intiero Risorgimento.

« E così sarà della nostra libertà politica. Voluta e propugnata anch'essa, come già l'indipendenza nazionale, da pochi spiriti eletti, che tutto sacrificarono, sì, per vederla da noi istituita,

ma che non avrebbero avuto mai potenza e seguito sufficiente per farla presso di noi trionfare, essa ci arrivò, invece, più per la pressione dell'opinione pubblica straniera e per una specie di mimetismo politico, che non per un nostro spontaneo, universale, irresistibile *impeto di liberazione*. E noi li accettammo i Diritti di libertà e li foggiammo sopra modelli stranieri.

« Nulla, invero, presso di noi che possa anche lontanamente paragonarsi al secolare sforzo del popolo inglese per conquistare ed assodare irremovibilmente, ad una ad una, le sue pubbliche libertà; nulla che possa paragonarsi al gesto veemente e disperato con cui il popolo francese, quando vide minacciati dalla coalizione europea quei diritti dell'uomo e del cittadino, che la rivoluzione gli aveva dati, si gettò a capo basso contro tale coalizione e la sgominò. Ma verrà certo il giorno in cui, come già per la sua indipendenza nazionale, anche per la sua libertà politica il popolo italiano ne comprenderà il vero pregio e si disporrà a pagarne, del suo, il giusto prezzo. E l'acquisto resterà allora non più contestabile e non più revocabile ».

Questa pagina dei *Diritti di libertà* di Francesco Ruffini, scritti nel 1925, pubblicati l'anno dopo da Piero Gobetti e dimenticati per un ventennio da quasi tutti gli italiani, può diventare profetica. Il problema è di sapere se la nostra libertà politica, che in questo momento è investita e personificata nell'Assemblea Nazionale Costituente, è veramente espressione di un nostro « *spontaneo, universale, irresistibile impeto di liberazione* ».

Il quesito, dalla cui risposta dipende non soltanto il nostro avvenire di nazione civile, ma anche la nostra idoneità ad entrare a far parte di strutture plurinazionali più ampie, la cui esigenza si farà impellente in Europa in un avvenire non lontano, accanto ai popoli più di noi stagionati nell'esercizio della libertà politica, è il seguente: il popolo italiano, come già per la sua unità nazionale del 1915-18, ha ora, nel 1943-46, pagato il giusto prezzo per la sua libertà politica? Può quindi in Italia l'acquisto della libertà politica non essere più contestabile né revocabile?

Gli stolidi, i nostalgici ed i militaristi, rosi dal complesso di inferiorità che oggi si avventano con odio o con rancore, come i Montanelli o i Malaparte o i Patrissi, contro tutto quanto è espressione dello sforzo di liberazione, anche ingenuo, anche informe, del popolo italiano, non sono preoccupanti come fenomeni individuali, bensì è preoccupante il fatto che il Montanelli e il Malaparte trovino possenti giornali con cui avvelenare l'opinione pubblica e il Patrissi trovi un partito che lo ponga nelle liste dei suoi candidati e che questo partito trovi poi un numero sufficiente di elettori. Si deve dunque concludere che il nostro impeto di liberazione

è stato spontaneo (trenta mila morti partigiani e i morti dei campi di concentramento ne sono la testimonianza), è stato irresistibile (non ci si fa torturare, a migliaia, se non sotto l'urgere di un irresistibile imperativo), ma non è stato universale. Chi è stato intimamente connesso con i moti dell'animo popolare nelle grandi città del nord, durante gli scioperi del marzo '43 e marzo '44, o in giornate come il 26 luglio '43 o il 26 aprile '45, resiste difficilmente alla tentazione di affermare che il nostro impeto di liberazione è stato *anche* universale, ma un sobrio esame della realtà nazionale gli ricorda che l'affermazione sarebbe fallace. Però gli storici dovranno riconoscere che da Napoli alla Val d'Aosta, dovunque si è avuta la resistenza dopo l'8 settembre 1943, essa è stata un gesto veemente e disperato.

L'impeto della liberazione si è cristallizzato in volontà politica cosciente nelle elezioni del 2 giugno 1946: per la configurazione del nostro passato, *da noi*, acquisto della libertà politica doveva significare, contemporaneamente, liberazione da un regime di privilegi, cioè fine della monarchia e istaurazione della repubblica. Questa è stata conquistata: il nostro impeto di liberazione è stato, malgrado le formidabili opposizioni poste in campo dagli interessi costituiti di varia natura, sufficiente. A corollario di come si sono svolte le cose si può oggi affermare con assoluta certezza che in Italia l'acquisto della liberazione politica potrà non essere più contestabile né revocabile solo in quanto non sia più contestabile né revocabile la repubblica. Pel modo come è nata, figlia dell'impeto di liberazione non universale, ma spontaneo e irresistibile, del popolo italiano, la repubblica è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, della libertà politica in Italia.

E così, per la prima volta nella sua storia, il popolo italiano se li sta foggiando, i suoi Diritti di libertà, e per la prima volta avrà la Costituzione che non gli sarà stata *largita* o *concessa* (*octroyée*), ma che si sarà creato da sé. Tuttavia il prossimo dibattito alla Costituente può riserbare una sorpresa: che in realtà l'arbitro della dose di libertà che il popolo italiano può godere non sia anche questa volta il popolo italiano medesimo; ma, se non un monarca o una nazione straniera, una potenza che col popolo italiano si può solo parzialmente identificare: il Vaticano.

Non conosco per un popolo momento più solenne di quello in cui sta creando la sua costituzione: il 1688-89 per l'Inghilterra, il 1787 per gli Stati Uniti d'America, il 1789 e il 1848 per la Francia sono momenti storici creativi di sintesi che hanno enormi e duraturi influssi. E' deprecabile che intorno alla Costituente italiana ci sia solo l'atmosfera dissacrata degli scandali parlamentari di cui i nostri gazzettieri si compiacciono, col malcelato di-

sprezzo per la democrazia ereditato dal fascismo, e non si elevi più spesso dai nostri quotidiani una voce che inviti il popolo a raccogliersi attorno ai suoi legislatori per discutere con loro quella che dovrà essere la legge delle leggi e la legge di tutti. Questa carenza mi colpisce specialmente nei giornali di sinistra. Lo spedire l'attività costituente e la costituzione con due formulette stereotipate quali « una Costituzione è la codificazione in termini costituzionali e giuridici di una rivoluzione in sviluppo » e « Bisogna che la Costituzione sia abbastanza elastica per consentire gli sviluppi sociali che si possono fin d'ora intravedere e per i quali la lotta è già virtualmente aperta », come fa Pietro Nenni, è francamente troppo poco e presenta un grande pericolo. Mantenendo demagogicamente accesa l'attenzione popolare sul solo contenuto sociale della Costituzione si rischia di accettare poi una Costituzione « camicia di forza » in altri settori, in quei settori che Ernesto Buonaiuti chiama giustamente « le zone più delicate della spiritualità nazionale ».

La venerazione per la Costituzione è cosa in Italia sconosciuta, eppure è una gran forza che cementa il popolo degli Stati Uniti. Se la nostra Costituzione sarà monda di alcune pecche, che esistono nel progetto e rischiano di farne strumento di privilegio, anziché di giustizia, ma che potranno scomparire nel corso della discussione davanti all'Assemblea, vorrei che alla fine della sua istruzione obbligatoria ogni fanciullo d'Italia conoscesse a memoria gli articoli più significativi del patto nazionale. Vorrei di più: vorrei che nella Costituzione della Repubblica Italiana ci fosse un articolo come l'art. 108 della Costituzione della Città Libera di Danzica del 1922: « *L'istruzione civica è materia d'insegnamento nelle scuole. Alla fine dei suoi studi ogni alunno riceve una copia della Costituzione* ». Quanto non sarebbe necessario anche da noi che alla fine degli studi ogni giovane si vedesse consegnare solennemente dai suoi maestri la Costituzione, segno tangibile che la comunità che lo ha istruito ha il diritto di attendersi da lui di essere compiutamente un buon cittadino.

Appunto perché ritengo che una buona Costituzione può avere profondissima efficacia formativa sulla mentalità popolare e sul costume politico; nella più larga accezione, penso che la parte di gran lunga più importante della Costituzione siano i diritti di libertà e la loro tutela.

Con questo non intendo dire che la Costituzione debba stabilire solamente i diritti politici e non debba mirare a quell'equilibrio fra i diritti politici e i diritti sociali che il Calamandrei indica giustamente quale ideale del reggimento democratico in cui la giustizia sociale è posta come condizione di libertà, bensì

che, nella situazione italiana, e per molteplici ragioni, dopo il periodo monarchico e l'esperienza fascista, sono molto meno solidamente stabiliti i diritti politici che i diritti sociali, e, malgrado le apparenze, da ogni parte del Paese si è più inclini a porre in discussione i primi che i secondi.

Nel progetto di Costituzione i diritti di libertà sono, in complesso, proclamati e tutelati: l'uguaglianza di fronte alla legge (art. 7), la libertà personale (art. 8), la libertà di spostamento (art. 10), la tutela del segreto epistolare (art. 9), la libertà di riunione e di associazione (art. 12 e 13), la libertà di coscienza e di culto (art. 14), la libertà di parola e di stampa (art. 16), il diritto di resistenza all'oppressione (art. 50), ma, e questo è l'assurdo del progetto, le libertà garantite in questi articoli fondamentali e l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge date con una mano sono tolte con l'altra, cioè sono abolite dall'art. 5, il quale è dedicato ai rapporti fra Stato e Chiesa e costituisce, nel modo in cui è formulato, oltreché un assurdo giuridico, un'abdicazione senza precedenti in alcuna Costituzione moderna, dello Stato di fronte alla Chiesa.

L'art. 5 del progetto di Costituzione dice testualmente:

« Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani.

« I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Qualsiasi modificazione dei Patti, bilateralmente accettata, non richiede procedimento di revisione costituzionale.

« Le altre confessioni religiose hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I rapporti con lo Stato sono regolati per legge, sulla base di intese, ove siano richieste, con le rispettive rappresentanze ».

A parte l'assurdità, contenuta nel primo comma, di uno Stato che, nel darsi una Costituzione, dichiara in essa la sovranità e l'indipendenza di un altro ente, a parte il fatto che questo comma potrà essere votato con un fondamentale malinteso, perchè una parte dei deputati intenderà con esso stabilire la potestà della Chiesa su ogni cosa, mentre l'altra crederà con esso fondare la separazione fra la Chiesa e lo Stato, c'è da domandarsi cosa abbiano voluto ottenere i deputati democristiani proponendo alla Repubblica Italiana l'incredibile umiliazione della sua sovranità nazionale contenuta nell'affermazione: « i loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi ».

Questo non è un articolo di Costituzione: questo è un *diktat* di una potenza vincitrice a una potenza vinta. Questa è un'umiliazione che non si trova neppure nella « *costituzione diktat* »

imposta dal generale Mac Arthur all'Imperatore del Giappone. Ora l'Italia di Mussolini e di Vittorio Emanuele III è una nazione vinta — ma non è una nazione vinta dal Vaticano — non solo: la Repubblica Italiana voluta dalla maggioranza del popolo il 2 giugno 1946 non è una nazione vinta, è una nazione che soffre nella sua risurrezione, anzi, nella sua nuova nascita. Il Vaticano, caso mai, che al Congresso Eucaristico di Budapest nel 1938, ha proclamato, per bocca dell'Arcivescovo di Toledo, Sua Em. Rev.ma il Cardinale Goma, che la guerra di Franco in Ispagna doveva considerarsi guerra religiosa e che l'energia del generale difensore dell'Alcazar era un'energia che il cattolicissimo generale ricavava dalla frequenza assidua al Sacramento eucaristico, il Vaticano che, nella sua infallibile saggezza, non ha mai creduto di dover ritrattare tali affermazioni, è una potenza certamente più vinta della Repubblica Italiana. E perciò non ha il diritto di umiliare la neonata Repubblica nella sua sovranità, nella misura in cui nessuno Stato moderno è umiliato dalla Curia Vaticana.

In appendice a questo saggio ho raccolto la formulazione della separazione fra Chiesa e Stato o dei rapporti fra Chiesa e Stato in 36 costituzioni diverse promulgate da un secolo e mezzo a questa parte: inutile dire che ogni Italiano dovrebbe, secondo noi, augurare al suo Paese che i rapporti fra Chiesa e Stato siano regolati in modo identico a quello della Costituzione attuale della Repubblica francese, la Costituzione che Bidault e il M. P. R. hanno pure accettata, sia detto ai cattolici nostrani, e forse anche ai nostri liberali di oggi.

La più illiberale formulazione dei rapporti fra Chiesa e Stato e la più incline al privilegio per la religione cattolica romana è oggi quella della Repubblica Polacca del 1922: ebbene questa formulazione è rispettosa della sovranità dello Stato polacco (articolo 114: « *I rapporti fra Chiesa e Stato saranno definiti in base ad un accordo con la Santa Sede, che dovrà essere realizzato dalla Dieta* ») in maniera del tutto ignorata dagli estensori dell'art. 5 del nostro progetto. Che tale articolo abbia potuto passare in sede di commissione dei 75 è un segno inaudito di quanto sia basso nelle destre italiane (cioè nei deputati che hanno votato l'articolo non per imposizione confessionale) il senso della sovranità dello Stato com'è intesa oggi in tutto il mondo civile. L'art. 5 del nostro progetto è la prova di un livello di coscienza quasi medioevale nelle attuali destre italiane, comunque di uno spaventoso regresso al 1600, non più innanzi. Se tale articolo dovesse passare invariato, il che, per l'onore della nostra Assemblea Costituente, non è credibile, non saremmo, giuridicamente, assai più indietro della Jugoslavia (art. 25: « *Ai cittadini è garantita la libertà di coscienza* »).

e la libertà di religione. La Chiesa è separata dallo Stato. Le comunità religiose sono libere nei loro affari religiosi e nell'esercizio di culti religiosi ») e del Giappone (art. 17: « *La libertà di pensiero e di coscienza è inviolabile* »; art. 18: « *La libertà di religione è garantita a tutti. Nessuna organizzazione religiosa riceverà qualsiasi privilegio dallo Stato, né eserciterà qualsiasi potere politico* »), per non citare che due paesi che hanno ricevuto, o si sono dati, la Costituzione dopo la vittoria delle democrazie sui totalitarismi.

Il solo fatto di ammettere costituzionalmente che nessuna modifica dei termini contrattuali del trattato e del concordato del Laterano possa esser valida se non bilateralmente accettata significa fare del Vaticano l'arbitro dell'ordinamento giuridico italiano. Rinunciando alla possibilità della denuncia unilaterale lo Stato arreca un pregiudizio tale alla sua indipendenza e sovranità giuridica da equivalere alla completa rinuncia e negazione di questa indipendenza e sovranità.

Vorrei sapere quanti dei 207 deputati democristiani conoscono esattamente, paragrafo per paragrafo, i Patti Lateranensi, e si rendono quindi ben conto:

a) che l'art. 1 del trattato implica la proclamazione di una religione di Stato e l'accoglimento dell'art. 1 dello Statuto Albertino, frutto del peggior confessionalismo sabauda, negazione quindi dell'uguaglianza dei culti di fronte alla legge e della neutralità religiosa dello Stato;

b) che l'art. 8 del trattato, riferendosi esplicitamente alla persona del re d'Italia, non è perfettamente al suo posto nella Costituzione della Repubblica Italiana, ed uguale riferimento alle leggi del Regno trovasi negli art. 10, 12, 20, 23 e 27; l'art. 21 si riferisce agli onori dovuti (nella Repubblica?) ai principi del sangue;

c) che l'art. 26 è un capolavoro da inserire nella Costituzione della Repubblica, poiché in esso è esplicitamente affermato, in tutte lettere, che « la Santa Sede... riconosce il regno d'Italia sotto la dinastia di Casa Savoia ».

Ma, onorevoli costituenti, la catena delle assurdità non si arresta e la vostra condanna della Repubblica Italiana ad essere una illiberale burla prosegue e si amplia nel Concordato, ove lo voleste inserire nella Costituzione. Vi rendete quindi ben conto:

a) che l'art. 5 del Concordato rappresenta una aperta violazione del principio dell'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge;

b) che gli art. 5 e 36 del Concordato costituiscono una mutilazione della sovranità dello Stato;

c) che l'art. 12 è già stato frettolosamente, unilateralmente e tardivamente modificato (2 marzo 1947) dalla Santa Sede per inserire nella Messa la preghiera per la Repubblica;

d) che l'art. 15 è un inno alle glorie sabaude e autorizza:

1° le funzioni religiose richieste dalla Real Casa;

2° la complicata presentazione dei canonici del Pantheon da parte di Sua Maestà il re d'Italia, imperatore d'Etiopia e re d'Albania;

e) che l'art. 20 contiene la formula del giuramento di rispetto al re fatto dai vescovi e l'art. 29 prevede l'esenzione giurisdizionale ecclesiastica (cioè la nomina regia) per il clero di alcune chiese e delle cappelle dei palazzi reali e dei principi reali;

f) che gli art. 41 e 42 regolano l'uso, previo decreto reale, dei titoli nobiliari in una Repubblica che li ha aboliti;

g) infine, e questa è l'apoteosi delle assurdità, inserendo i Patti Lateranensi nella Costituzione, si inserirà anche l'art. 37, cioè la Repubblica Italiana, nella sua Costituzione, riconoscerà, codificherà ed eternerà l'*istruzione premilitare*, gli *avanguardisti* ed i *balilla* di santa, mussoliniana memoria!

Il dittatore, nella sua megalomane ed abissale ignoranza, guardava a sé ed alle sue creazioni « *sub specie aeternitatis* » ed è quindi ben logico che abbia introdotto nei Patti Lateranensi le creazioni più care dell'Italia fascista, quelle che contenevano le promesse dell'Italia imperiale sui colli fatali di Roma (nonché il bagnasciuga), cioè l'*istruzione premilitare*, gli *avanguardisti* ed i *balilla*. Dall'elenco che abbiamo istruito ci sarebbe materia sufficiente per chiedere non una ma dieci revisioni dei Patti Lateranensi: nulla di tutto ciò. Siamo ridotti soltanto a supplicare che non si faccia alla Repubblica Italiana l'affronto di introdurla nella Costituzione, nella Carta fondamentale del nuovo Stato, della Patria che vogliamo monda da legami con un passato di asservimento che ogni italiano civile ripudia.

Ammettiamo pure che sia esatta la diagnosi di Fernando Schiavetti, il quale dice: « La chiesa cattolica è sempre là pronta ad approfittare delle crisi della società civile e delle esitazioni e delle velleità di machiavellismo delle forze politiche che meglio dovrebbero difendere l'autonomia dello Stato, per estendere le proprie infiltrazioni e per riprendere il terreno perduto in alcuni periodi. Durante il ventennio fascista essa ha utilizzato spregiudicatamente le debolezze, il cinismo politico e il bisogno di prestigio del regime mussoliniano per arrivare a un concordato straordinariamente favorevole ai suoi interessi; oggi essa utilizza ancora una volta la mancanza di una salda coscienza dell'autonomia e dei fini dello Stato per mantenere ed estendere in numerosi settori il proprio

vantaggio ». Ammettiamo che sia esatta questa diagnosi; essa ha una conseguenza sicura: che, volendo imporre alla Repubblica Italiana un *diktat* confessionale, il Vaticano farebbe divampare la guerra religiosa e l'affermazione del desiderio di salvaguardare la pace religiosa apparirebbe in tutta la sua miserevole ipocrisia.

* * *

Malgrado tutto io non credo che siamo a questo punto. Malgrado tutto io credo che nella compagine dei deputati democristiani ve ne siano molti che sanno di vivere nell'anno di grazia 1947 e sanno che certi ritorni sono controproducenti dell'interesse medesimo della religiosità dell'uomo di oggi. Malgrado tutto vi sono fra i deputati democristiani dei democratici sinceri e ferventi che hanno combattuto nella resistenza ed hanno lottato e patito con tutti noi. Ci sono indubbiamente i clericali dottrinari, ma non ci sono forse anche i dottrinari altrettanto angusti nei partiti marxisti? Ricordo la lunga solidarietà di lotta con Luigi Meda, con Giuseppe Brusacca, ricordo il largo orizzonte culturale del cattolico liberale Stefano Jacini, ed un saggio di un amico comune dedicato al libro così comprensivo dello Jacini su Piero Guicciardini che ho avuto la ventura di pubblicare. Tutte queste energie cattoliche sono altrettanto coscienti dei problemi e dei limiti dell'ambito della Chiesa e dello Stato nella società moderna di quanto lo siano i cattolici francesi del M. R. P. Essi rappresentano la speranza che sia risparmiato all'Italia un lungo ed estenuante e sterile *Kulturkampf*, inevitabile conseguenza di un *diktat* confessionale che è, per fortuna, ancora evitabile.

Rendiamoci conto delle esigenze costituzionali serie dei cattolici. Ho dedicato una lettura attentissima al programma costituzionale della democrazia cristiana esposto dall'on. Guido Gonella, al quale son grato per la benevole attenzione rivolta ad alcune mie note critiche a quel programma. La formulazione dell'art. 5 del progetto di Costituzione rappresenta il prevalere, nella democrazia cristiana, delle tendenze clericali dottrinarie, delle tendenze che sfocerebbero nella contesa religiosa. Ma, se prevarranno le tendenze che vogliono la pace religiosa in una moderna repubblica democratica, le esigenze costituzionali serie della democrazia cristiana dovranno pur essere soddisfatte.

La principale di queste esigenze è quella della stabilità. Essa rappresenta una costante dello stato d'animo cattolico, è un grande fattore di conservazione politica e sociale, può essere pericolosa, ma è indubbiamente presente in tutto il programma costituzionale della democrazia cristiana. La seconda esigenza, nei riguardi dei rapporti fra Stato e Chiesa, che rilevo nel programma della de-

mocrazia cristiana è che la Costituzione della Repubblica Italiana contenga uno spirito di profondo ossequio alla religione cattolica. Queste due tendenze sono incompatibili con il rispetto della sovranità e della legalità repubblicane? Non lo credo.

Vediamo qual è il massimo di precauzione procedurale, applicato alle decisioni più solenni, contemplato nel progetto di Costituzione e che non implichi rinuncia alla sovranità dello Stato: esso è il voto delle Assemblee legislative con la maggioranza specificata di due terzi dei loro membri, e ricorre nell'attuale progetto soltanto due volte: per l'elezione del Presidente della Repubblica e per rendere immediatamente efficace, in seconda lettura, la revisione costituzionale: gli atti più gravi della Repubblica. Quando, nella dizione dell'articolo che contempla i rapporti fra Chiesa e Stato, fossero esplicitamente tutelati la sovranità dello Stato e il rispetto delle libertà costituzionali, cioè dei diritti di libertà, perché non dovrebbe poi essere applicata alla modifica di questi rapporti l'esigenza della ratifica con la maggioranza specificata dei due terzi, che li farebbe assurgere di fatto alla dignità degli atti supremi della Repubblica?

Perché non potrebbe essere proposta dai deputati democristiani una dizione dell'art. 5 su cui si potesse fare la concordia nell'animo della grande maggioranza degli italiani, una dizione in cui lo Stato non sopraffacesse la Chiesa e la Chiesa non sopraffacesse lo Stato, una dizione di cui si potesse dire davvero *unuiusque suum* e si potesse poi concordi rivolgere il *non praevalerunt* ai debellati totalitarismi? Non sarebbe questa la prova migliore che la « questione romana » è davvero sepolta?

In ossequio agli insegnamenti di Riccardo Lombardi, che non vuole critica ove non si abbia soluzione alternativa da proporre, oso spingermi sul terreno stesso della formulazione costituzionale, solo per esemplificare come mi sembra potrebbe presentarsi una dizione dell'art. 5 conciliativa delle esigenze più serie e profonde del programma della democrazia cristiana e della necessità di non evirare sul nascere la Repubblica Italiana:

« ART. 5. - *Lo Stato, indipendentemente da ogni organizzazione religiosa o ecclesiastica, riconosce la sovranità della Chiesa cattolica nella sfera dell'ordinamento giuridico di essa.*

« *I rapporti fra la Chiesa cattolica e lo Stato sono regolati in termini concordatari in quanto non contrastino con la presente Costituzione. Qualsiasi modificazione dei rapporti concordatari richiede, per essere ratificata, la maggioranza dei due terzi delle Assemblee legislative.*

« *Le altre confessioni religiose hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con la presente*

Costituzione. Ove esse lo richiedano, i loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge, sulla base di intese con le rispettive rappresentanze ».

Il primo comma di questo articolo riprende la formula, proposta in un primo tempo, di comune accordo, sia dall'on. Tupini, che dall'on. Togliatti. L'indipendenza dello Stato è essenziale e va proclamata; la sovranità dello Stato *nei confronti* delle organizzazioni ecclesiastiche, della prima formula Togliatti, potrebbe far pensare ad una sovranità dello Stato *su* queste organizzazioni, il che non è pertinente. I limiti della possibilità per lo Stato di pattuire un concordato sono evidentemente dati dal fatto che esso non contraddica alla Costituzione: questo è affermato nel primo periodo del secondo comma. Fin qui l'articolo è assai simile all'articolo 114 della Costituzione polacca del 1922. Il secondo periodo del secondo comma viene incontro alle esigenze di stabilità e di ossequio alla religione della democrazia cristiana. Il resto dell'articolo è pressoché invariato, con il solo spostamento dell'inciso « ove lo richiedano » all'inizio dell'ultimo periodo, il che permette alle confessioni religiose, che vogliono vivere in regime di completo separatismo dallo Stato, sotto la sola protezione giuridica del diritto comune, di farlo.

Come vien fuori lo Stato, da un articolo cosifatto? Viene fuori filoclericale e concordatario, ma almeno non confessionale né umiliato e rotto nella sua sovranità. Se si volesse di più sarebbe meglio dire apertamente che si vuole lo Stato pienamente confessionale, cioè dal cui statuto esuli la libertà religiosa. L'art. 5 in questa versione implica che la Repubblica Italiana dovrà nei prossimi anni negoziare con la Santa Sede le opportune modifiche del Trattato del 1929, che tengano conto della nuova situazione istituzionale dell'Italia e un nuovo Concordato. Questi nuovi strumenti non conterranno più riferimenti anacronistici alla dinastia né disposizioni incompatibili con i diritti di libertà, ma saranno per il resto molto simili agli attuali. Perché l'Italia cambia poco e l'evoluzione è lentissima, disperante, nel nostro Paese, il paese dei compromessi.

Quanto a coloro che la pensano come me, ed io stesso, se fossi deputato, voterei contro l'articolo che, per amore di concordia, ho qui proposto. Perché ritengo che piena e raggiante libertà religiosa vi sarà soltanto in Italia quando la Costituzione conterrà un articolo che martelli le affermazioni seguenti:

« La libertà di coscienza e di culto è assicurata dalla neutralità dello Stato rispetto a tutte le credenze e a tutti i culti. Essa è specialmente assicurata dalla separazione delle Chiese dallo Stato così come dalla laicità dei poteri e dell'insegnamento pubblico » (ar-

articolo 13 della Costituzione francese del 19 aprile 1946). Oggi un articolo così concepito sarebbe, nella nostra Assemblea Costituente, posto in minoranza a causa dell'imaturità politica e scarsa coscienza moderna dello Stato delle nostre destre e del « tripartitismo » dei comunisti. Ma per un articolo di tal fatta val la pena di combattere una lunga battaglia democratica e legalitaria. Ho proposto invece un articolo non aderente alle mie convinzioni, cercando di immedesimarsi nei desideri dei democristiani, perché se gli attuali Patti Lateranensi fossero accolti nella Costituzione della Repubblica Italiana il primo e il secondo Risorgimento sarebbero stati vani e coloro che non possono fare a meno della libertà di religione, ridotti alle strette, non avrebbero altra alternativa che rifugiarsi nell'illegalità.

Nella speranza che la patria permetta a tutti i suoi figli di vivere nella legalità ho proposto un articolo che non approvo, perché sono stato partigiano e non approvo neppure l'illegalità alla quale l'oppressione ci aveva ridotti.

MARIO ALBERTO ROLLIER.

APPENDICE. — I RAPPORTI FRA STATO E CHIESA IN ALCUNE CARTE COSTITUZIONALI.

1º. - STATI UNITI D'AMERICA (1787):

ART. 1. — Il Congresso non potrà stabilire una religione di stato, nè impedire il libero esercizio di una religione, nè restringere la libertà di parola o stampa, nè il diritto che ha il popolo di riunirsi pacificamente e d'indirizzare al governo petizioni per le riparazioni dei torti.

2º. - FRANCIA - *Diritti dell'uomo e del cittadino* (1789):

ART. 10. — Nessuno deve essere disturbato nelle sue opinioni, anche religiose, purchè la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge.

3º. - FRANCIA - *Diritti dell'uomo e del cittadino* (1793):

ART. 7. — Il diritto di manifestare il proprio pensiero e le proprie opinioni, sia attraverso la stampa, sia in qualsiasi altra maniera, il diritto di riunirsi pacificamente, il libero esercizio dei culti, non possono essere interdetti.

La necessità di enunciare questi diritti suppone o la presenza o il ricordo recente del dispotismo.

4º. - FRANCIA - *Costituzione del 1848*:

ART. 7. — Ciascuno professa liberamente la sua religione e riceve dallo stato, per l'esercizio del suo culto, una eguale protezione.

I ministri, sia dei culti attualmente riconosciuti dalla legge, sia di quelli che potrebbero essere riconosciuti in avvenire, hanno diritto di ricevere una stipendio dallo stato.

50. - FRANCIA - *Progetto di Dichiarazione dei diritti delle persone e delle collettività, passato dal Movimento di Resistenza francese (1944):*

ART. 17. — Nessuno deve essere disturbato per l'espressione delle sue opinioni o credenze in materia religiosa nella misura in cui esse non urtano i diritti garantiti dalla presente Dichiarazione.

60. - FRANCIA - *Costituzione del 19 aprile 1945:*

ART. 13. — Nessuno può soffrir pregiudizio a motivo della sua origine, delle sue opinioni o credenze religiose e filosofiche o politiche.

La libertà di coscienza e di culto è assicurata dalla neutralità dello stato rispetto a tutte le credenze e a tutti i culti. Essa è specialmente assicurata dalla separazione delle chiese dallo stato così come dalla laicità dei poteri e dell'insegnamento pubblico.

70. - FRANCIA - *Costituzione del 29 settembre 1946 (in vigore):*

PREAMBOLO. — Il popolo francese.... riafferma solennemente i diritti e le libertà dell'uomo e del cittadino consacrati dalla Dichiarazione dei diritti del 1789....

....L'organizzazione dell'insegnamento pubblico gratuito e laico di tutti i gradi è un dovere dello stato.

80. - GIAPPONE - *Costituzione del marzo 1946 (in vigore):*

ART. 17. — La libertà di pensiero e di coscienza è inviolabile.

ART. 18. — La libertà di religione è garantita a tutti. Nessuna organizzazione religiosa riceverà qualsiasi privilegio dallo stato, nè eserciterà qualsiasi potere politico.

Nessuna persona sarà obbligata a partecipare a qualsiasi atto, celebrazione, rito o pratica religiosa.

Lo stato ed i suoi organi si asterranno dall'istruzione religiosa o da qualsiasi altra attività religiosa.

90. - YUGOSLAVIA - *Costituzione del 28 giugno 1921 (Regno serbo-croato, sloveno):*

ART. 12. — La libertà di religione e di coscienza è garantita. Le confessioni ammesse sono uguali di fronte alla legge e possono esercitare pubblicamente il loro culto.

Il godimento dei diritti civili e politici è indipendente dall'esercizio della religione. Nessuno può liberarsi dai suoi doveri e obbligazioni civili e militari fondandosi sulle prescrizioni della sua religione.

Sono ammesse tutte le religioni che, in qualsiasi parte del regno, hanno ottenuto il riconoscimento legale. Le altre religioni non possono essere ammesse che dalla legge. Le religioni ammesse e riconosciute regolano in modo autonomo i loro affari interni e amministrano i loro legati e fondi nei limiti della legge.

Nessuno è tenuto a praticare pubblicamente la propria religione. Nessuno è tenuto a partecipare agli atti, cerimonie, pratiche e esercizi religiosi, salvo in quel che concerne le feste e cerimonie dello stato e, nei casi regolati dalla legge, le persone soggette all'autorità paterna e militare.

Le religioni ammesse e riconosciute possono avere dei rapporti col loro capo religioso supremo, anche al di fuori delle frontiere dello stato, nella misura richiesta dalle prescrizioni spirituali di certe religioni. Il regime di queste relazioni sarà regolato dalla legge.

Nella misura in cui delle risorse sono previste dal bilancio dello stato per i culti, esse devono essere ripartite fra le diverse confessioni ammesse e riconosciute in proporzione del numero dei fedeli e secondo i loro bisogni reali giustificati.

I ministri dei culti non devono mettere la loro autorità spirituale al servizio d'interessi di partiti, sia nei templi, sia con degli scritti di carattere religioso, o altrimenti nell'esercizio delle loro funzioni ufficiali.

10°. - YUGOSLAVIA - *Costituzione del Regno di Jugoslavia del 3 settembre 1931*:

ART. 11. — La libertà di religione e di coscienza è garantita. Le confessioni ammesse sono uguali davanti alla legge e possono esercitare pubblicamente il loro culto.

Il godimento dei diritti civili e politici è indipendente dall'esercizio della religione. Nessuno può liberarsi dai suoi doveri e obblighi civili e militari fondandosi su prescrizioni religiose.

Gli organi dei culti non devono mettere la loro autorità spirituale al servizio d'interessi di partito, sia nei templi, sia con scritti di carattere religioso, sia altrimenti nell'esercizio delle loro funzioni ufficiali.

Altrettanto è vietato a chiunque di svolgere qualsiasi propaganda politica nelle chiese o in occasione di riunioni o manifestazioni religiose in genere.

11°. - YUGOSLAVIA - *Costituzione della Repubblica Federale Popolare* (in vigore):

ART. 25. — Ai cittadini è garantita la libertà di coscienza e la libertà di religione.

La chiesa è separata dallo stato.

Le comunità religiose sono libere nei loro affari religiosi e nell'esercizio di culti religiosi.

12°. - BELGIO - *Costituzione del 7 febbraio 1831*:

ART. 14. — La libertà dei culti, quella del loro esercizio pubblico, come pure la libertà di manifestare le proprie opinioni in qualunque materia, sono garantite, salva la repressione dei delitti che fossero commessi in occasione dell'uso di questa libertà.

13°. - SVIZZERA - *Costituzione di Ginevra del 1847*:

ART. 10. — E' garantita la libertà dei culti. Ciascuno di essi ha diritto ad una eguale protezione da parte dello stato.

Tale libertà non può derogare ai trattati nè alle condizioni che regolano, nella presente costituzione, l'esercizio dei due culti riconosciuti e sovvenzionati dallo stato. Tutti i culti devono conformarsi alle leggi generali come ai regolamenti di polizia sul loro esercizio esterno.

14°. - GERMANIA - *Diritti fondamentali del popolo tedesco accolti nella Costituzione Imperiale* (27 dicembre 1848) - (28 marzo 1849):

ART. 144. — Ogni tedesco gode di una piena libertà di credenza e di coscienza. Nessuno è tenuto a manifestare le sue convinzioni religiose.

ART. 145. — Nessun tedesco può patire limitazioni nel collettivo esercizio privato e pubblico della sua religione.

Reati e contravvenzioni, commessi nell'esercizio di questa libertà, saranno puniti per legge.

ART. 146. — Il godimento dei diritti civili e civici non può dipendere nè venir limitato in considerazione della confessione religiosa. Ma questa non deve recar pregiudizio alcuno nell'adempimento dei doveri civici.

ART. 147. — Ogni associazione religiosa ordina ed amministra in modo indipendente i propri affari, restando però sottoposta alle leggi generali dello stato.

Nessuna associazione religiosa gode di privilegi sopra le altre da parte dello stato; d'ora innanzi non vi sarà più religione di stato.

Potranno formarsi nuove associazioni religiose senza che occorra da parte dello stato alcun riconoscimento della loro confessione.

ART. 148. — Nessuno può essere costretto a prender parte ad atti o cerimonie ecclesiastiche.

ART. 153. — L'istruzione e l'educazione stanno sotto la vigilanza dello stato e sono, ad eccezione dell'istruzione religiosa, sottratte alla ingerenza degli ecclesiastici, come tali considerati.

150. - *GERMANIA - Costituzione dell'Impero Repubblicano Germanico (1919):*

ART. 133. — Tutti gli abitanti dell'impero godono di una piena libertà di coscienza e di credenza. L'indisturbato esercizio della religione è garantito dalla costituzione e sta sotto la protezione dello stato. Le leggi generali dello stato rimangono quindi ferme.

ART. 134. — I diritti ed i doveri civili e civici non sono nè condizionati nè limitati dall'esercizio della libertà religiosa.

Nessuno è costretto a manifestare la propria convinzione religiosa. Le autorità hanno il diritto di indagare sull'appartenenza ad una associazione religiosa soltanto quando da ciò dipendono diritti e doveri, o quando lo richieda una statistica ordinata dalla legge.

Nessuno può essere costretto a una pratica o ad una cerimonia di culto, nè a partecipare a degli esercizi religiosi, nè a servirsi di una formula religiosa di giuramento.

ART. 135. — Non esiste alcuna chiesa di stato.

La libertà di unirsi in associazioni religiose entro il territorio dell'impero non è sottoposta ad alcuna restrizione.

Ogni associazione religiosa ordina ed amministra i propri affari indipendentemente, entro i limiti della legge valevole per tutti. Essa conferisce le proprie cariche senza la partecipazione dello stato e della comunità civile.

Le associazioni religiose acquistano la capacità giuridica secondo le norme generali del diritto civile.

Le associazioni religiose mantengono la qualità di corporazioni di diritto pubblico, se tali erano state fino ad ora. Gli stessi diritti dovranno essere concessi, su loro domanda, ad altre associazioni religiose, quando, per la loro costituzione ed il numero dei loro membri, offrano garanzia di durata. Quando più di tali associazioni di diritto pubblico si uniscono in una federazione, anche la federazione avrà la personalità giuridica di diritto pubblico.

Le associazioni religiose, che sono corporazioni di diritto pubblico, sono autorizzate a prelevare imposte sulla base dei ruoli civili, in conformità alle leggi del paese.

Sono assimilate alle associazioni religiose le unioni che si propongono di perseguire in comune una propria concezione del mondo.

Spetta alla legislazione dei singoli stati di emanare ulteriori norme per l'esecuzione di queste disposizioni.

ART. 137. — La domenica e le feste riconosciute dallo stato sono salvaguardate dalla legge come giorni destinati al riposo dal lavoro ed all'elevazione spirituale.

ART. 138. — Agli appartenenti alle forze armate deve essere assicurato il tempo libero necessario al compimento dei doveri religiosi.

ART. 139. — Nella misura in cui si faccia sentire la necessità della messa e della cura d'anime nell'esercito, negli ospedali, nei penitenziari e negli altri stabilimenti pubblici, le associazioni religiose devono essere ammesse a compirvi atti di culto, senza però cauzione di sorta.

ART. 142. — L'istruzione religiosa è materia ordinaria d'insegnamento nelle scuole, eccettuate quelle confessioniste (laiche). Il modo di impartirla è regolato entro il quadro della legislazione scolastica. L'istruzione religiosa è impartita in armonia con i principi della relativa associazione religiosa, senza pregiudizio del diritto di vigilanza dello stato.

Gli insegnanti non sono tenuti ad impartire l'insegnamento religioso nè ad adempiere funzioni di culto, se non quando lo desiderano: gli alunni non hanno l'obbligo di partecipare a funzioni religiose e all'insegnamento religioso, se non quando lo richiedano le persone cui spetta di decidere della loro educazione religiosa.

Le facoltà teologiche nelle scuole superiori sono mantenute.

160. - ITALIA - *Repubblica Romana* (1849):

ART. 7. — Dalle credenze religiose non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici.

ART. 8. — Il capo della chiesa cattolica avrà dalla repubblica tutte le guarentigie necessarie per l'esercizio indipendente del potere temporale.

170. - SVIZZERA - *Costituzione Federale* (1874):

ART. 49. — La libertà di credenza e di coscienza è inviolabile.

Nessuno può essere costretto a prender parte ad un'associazione religiosa, o ad un'istruzione religiosa, o a prestarsi ad un atto religioso, nè incorrere in pena di alcuna sorta a causa di opinioni religiose.

La persona che è investita della patria potestà o della curatela dispone, conformemente ai principi sopra esposti, della educazione religiosa dei fanciulli sino all'età di 16 anni compiuti.

L'esercizio dei diritti civili o politici non può essere limitato da veruna prescrizione o condizione di natura ecclesiastica o religiosa.

Le opinioni religiose non svincolano dall'adempimento dei doveri di cittadino.

Nessuno è tenuto a pagare aggravî imposti a causa propria e particolare dell'esercizio del culto di un'associazione religiosa alla quale non appartiene. L'esecuzione più speciale di questa massima resta riservata alla legislazione federale.

ART. 50. — Il libero esercizio dei culti è garantito entro i limiti dei buoni costumi e dell'ordine pubblico.

Resta riservato ai cantoni come pure alla confederazione di prendere misure convenienti per il mantenimento dell'ordine pubblico e della pace tra i membri delle diverse associazioni religiose, non meno che contro le invasioni dell'autorità ecclesiastiche nei diritti dei cittadini e dello stato.

Le contestazioni di diritto pubblico o di diritto privato, occasionate dalla formazione e dalla separazione di associazioni religiose, possono, per via di ricorso, essere sottoposte alla decisione delle competenti autorità federali.

L'erezione di vescovati sul territorio svizzero è sottoposta all'approvazione della confederazione.

ART. 51. — L'ordine dei gesuiti e le società ad esso affiliate non possono essere ricevute in nessuna parte della Svizzera e ai loro membri è interdetta ogni azione nella chiesa e nella scuola.

Questo divieto può mediante risoluzione federale essere esteso anche ad altri ordini religiosi la cui azione sia pericolosa per lo stato o turbi la pace delle confessioni.

ART. 52. — E' vietata la fondazione di nuovi conventi od ordini religiosi e il ristabilimento di quelli già soppressi.

ART. 58. — ...La giurisdizione ecclesiastica è abolita.

18°. - SVIZZERA - *Costituzione dei Grigioni* (1880):

ART. 11. — E' garantita la libertà di coscienza, di fede e di culto. Sono riconosciute come comunità religiose pubbliche le due chiese che sussistono presentemente nel cantone.

Possono formarsi nuove comunità religiose purchè esse non siano contrarie all'ordine pubblico ed alla morale. Per essere sicuri di ciò, il governo dello stato può richiedere i loro statuti per esaminarli.

Le comunità religiose dirigono i loro interessi (dottrina, culto, ecc.) ed amministrano i loro beni da se stesse. Il diritto di controllo dello stato rimane in vigore per sorvegliare la conservazione dell'uso legittimo dei beni delle comunità religiose riconosciute pubbliche.

Ai comuni ecclesiastici appartiene il diritto di scegliere e di rimandare i sacerdoti (parroci).

Lo stato conserva sempre il diritto di prendere le misure per reprimere ogni atto dei comuni ecclesiastici o dei loro rappresentanti contrario ai suoi diritti.

19°. - SVIZZERA - *Costituzione di Berna* (1896):

ART. 80. — I diritti della chiesa nazionale evangelica riformata esistente, come pure quelli della chiesa cattolica romana, sono garantiti nei comuni che professano queste religioni.

E' permesso l'esercizio di ogni altro culto religioso nei limiti concessi dai buoni costumi e dall'ordine pubblico. Disposizioni speciali in materia saranno determinate dalla legge.

20°. - MESSICO - *Costituzione degli Stati Uniti del Messico* (1917):

ART. 5. — ...Lo stato non può permettere l'esecuzione di alcun contratto, patto o accordo che abbia per fine la diminuzione, la perdita o il sacrificio irrevocabile della libertà dell'uomo, sia per causa di lavoro, che di educazione o di voto religioso. Conseguentemente la legge non permette la creazione di ordini monastici, qualunque sia la loro denominazione o l'oggetto per il quale essi pretendano di costituirsi.

21°. - FINLANDIA - *Costituzione del 1919*:

ART. 8. — Ogni cittadino finlandese ha il diritto di esercitare il suo culto in pubblico e in privato, a condizione che non violi la legge od i buoni costumi; egli è altresì libero, in conformità delle speciali disposizioni vigenti in materia, di abbandonare la comunità religiosa a cui appartiene e di aggregarsi ad altra.

ART. 9. — La professione religiosa o il fatto di non appartenere ad alcuna religione non ha influenza sui diritti e doveri dei cittadini finlandesi.

22°. - CECOSLOVACCHIA - *Costituzione della Repubblica Cecoslovacca* (1920):

ART. 121. — La libertà di coscienza e di religione è garantita.

ART. 122. — Tutti gli abitanti della repubblica cecoslovacca hanno, nella stessa misura dei cittadini di questa repubblica, il diritto di praticare in pubblico o in privato qualsiasi confessione, religione o credenza, in quanto queste pratiche non siano contrarie ai regolamenti e all'ordine pubblico o ai buoni costumi.

ART. 123. — Nessuno può essere costretto, direttamente o indirettamente, a prender parte a un atto religioso qualsiasi, eccezion fatta dei diritti derivanti dalla potestà paterna o tutelare.

ART. 124. — Tutte le religioni sono uguali davanti alla legge.

ART. 125. — L'esercizio di alcune pratiche religiose può essere vietato se contrario all'ordine e alla moralità pubblica.

23°. - ESTONIA - *Costituzione della Repubblica Estoniana* (1920):

ART. 11. — In Estonia vi è libertà di religione e di coscienza. Nessuno è obbligato a compiere atti ritualistici o ad essere membro di un'associazione religiosa o ad assumersi obblighi pubblici nell'interesse di questa.

L'esercizio della religione non è impedito, se è provato che esso non interferisce nell'ordine pubblico e morale.

La fede non costituisce una giustificazione per qualsiasi offesa o per dispensare dai doveri di cittadino.

Non vi è in Estonia religione di Stato.

24°. - AUSTRIA - *Costituzione federale della Repubblica Austriaca* (1920):

ART. 7. — 1°. Tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge. Non può essere stabilito nessun privilegio fondato sulla nascita, il sesso, lo stato (*Stand*), la classe (*Klasse*) o la confessione religiosa.

25°. - GEORGIA - *Costituzione del 1921*:

ART. 31. — Ogni cittadino gode di una piena libertà di coscienza. Esso non può essere perseguitato, nè subire restrizioni nei suoi diritti politici o civili a causa della sua religione o delle sue convinzioni. Ciascuno ha il diritto di professare la religione di sua scelta, di cambiare di religione o di non professarne alcuna.

Nessuno ha il diritto di sottrarsi ai suoi obblighi civili e politici invocando la sua religione o le sue convinzioni, salvo i casi previsti dalla legge.

Gli atti di carattere religioso non modificano in niente i diritti civili e la situazione di nessuno.

26°. - POLONIA - *Costituzione della Repubblica di Polonia* (1922):

ART. 111. — Nessun cittadino può a causa della sua fede e convinzione religiosa essere limitato nei diritti concessi agli altri cittadini. Tutti i cittadini dello stato polacco hanno il diritto di professione della fede sia pubblicamente che privatamente, e del compimento delle loro funzioni religiose o dei loro riti, in quanto non sono contrarie all'ordine pubblico o ai buoni costumi.

ART. 112. — La libertà della professione religiosa non può essere esercitata in contrasto alle leggi. Nessuno può recusare di adempiere gli obblighi pubblici a causa delle sue convinzioni religiose. Nessuno può essere costretto a partecipare a funzioni religiose, se non in quanto sia sottoposto all'autorità dei genitori o dei tutori.

ART. 113. — Ogni comunità religiosa, riconosciuta dallo stato, ha il diritto di organizzare pubbliche e collettive funzioni, può da sè dirigere i suoi affari interni, può acquistare e possedere beni mobili e immobili, amministrarli e disporne, ed ha piena facoltà di adoperare e di usufruire delle sue fondazioni e dei fondi per scopi religiosi, scientifici e di beneficenza. Nessuna comunità religiosa può tuttavia essere contraria alle leggi dello stato.

ART. 114. — La religione cattolica-romana, che è la religione preponderante della maggioranza del popolo, ha nello stato la posizione primaria tra le confessioni legalmente riconosciute. La chiesa cattolica-romana si governa con le leggi proprie; i rapporti fra chiesa e stato saranno definiti in base ad un accordo con la Santa Sede, che dovrà essere realizzato dalla Dieta.

ART. 115. — Le chiese delle minoranze religiose e tutte le altre comunità religiose debitamente riconosciute dalle leggi si governano con leggi proprie che possono essere riconosciute dallo stato se non contengono disposizioni contrarie alle leggi. I rapporti fra lo stato e queste chiese e confessioni saranno definiti in via legislativa dopo gli accordi con i loro legali rappresentanti.

ART. 116. — Il riconoscimento di una nuova o finora legalmente non ri-

conosciuta confessione non potrà essere ricusato alle comunità religiose, se la loro organizzazione, la dottrina e la costituzione non sono contrarie all'ordine ed al costume pubblico.

27°. - LITUANIA - *Legge costituzionale dello Stato Lituano* (1922):

ART. 13. — I cittadini godono della libertà di credenza e di coscienza.

Il fatto di professare una religione o idee filosofiche determinate non può essere invocato per giustificare un atto delittuoso o per ricusare dei pubblici doveri.

ART. 83. — A tutte le organizzazioni confessionali esistenti in Lituania lo stato riconosce un egual diritto di amministrazione conformemente ai loro canoni o statuti, con la libertà di professare pubblicamente la loro dottrina confessionale e di celebrare le cerimonie del loro culto, di fondare e di gestire gli edifici consacrati al culto, le scuole, le istituzioni di educazione e di beneficenza, di fondare monasteri, congregazioni confessionali, associazioni fraterne, di imporre ai loro membri tasse destinate a sovvenire ai bisogni delle organizzazioni confessionali, di acquistare beni mobili ed immobili ed amministrarli. Le organizzazioni confessionali posseggono nello stato il diritto (lo stato giuridico) di persone morali. Gli ecclesiastici sono dispensati dagli obblighi militari.

ART. 84. — Lo stato riconosce le organizzazioni confessionali di nuova formazione, se la loro dottrina confessionale o morale non è contraria alla morale ed all'ordine pubblico. Le condizioni della nascita e dell'esistenza di tali organizzazioni sono determinate dalla legge.

28°. - LITUANIA - *Costituzione dello Stato Lituano* (1928):

ART. 14. — Tutti i cittadini godono della libertà di religione e di coscienza.

Il fatto di professare una religione o di avere determinate idee filosofiche non può costituire un motivo di giustificazione per un atto delittuoso o per il rifiuto di adempiere ai pubblici doveri.

ART. 19. — Per salvaguardare gli interessi religiosi e culturali possono essere costituiti enti giuridici di diritto pubblico in conformità delle norme fissate dalla legge.

29°. - IRLANDA - *Costituzione dello Stato Libero d'Irlanda* (1922):

ART. 8. — La libertà di coscienza, il diritto di professare qualsiasi culto religioso, sono garantiti a tutti i cittadini nei limiti concessi dall'ordine pubblico e dai buoni costumi. Nessuna legge potrà avere per effetto, sia direttamente che indirettamente, di sovvenzionare una data religione o di sopprimere o restringere il libero esercizio di nessuna religione, o di dare alcuna preferenza o d'istituire alcuna incapacità a causa di credenze o di situazioni religiose, o di effettuare in modo pregiudicabile il diritto per tutti i bambini di frequentare una scuola pubblica senza essere obbligati ad assistere alle lezioni d'istruzione religiosa impartite in quella scuola, o di fare alcuna distinzione dal punto di vista delle sovvenzioni dello stato fra le scuole poste sotto il controllo delle differenti confessioni, o di ritirare ad alcuna confessione o istituzione d'insegnamento una parte dei suoi beni, se non in vista di lavori di costruzione di strade o ferrovie, di illuminazione, di condotte d'acqua, di fognature o di qualsiasi altro lavoro di pubblica utilità e mediante il pagamento di una indennità.

30°. - ROMANIA - *Costituzione del 1923*:

ART. 22. — La libertà di coscienza è assoluta.

Lo stato garantisce a tutti i culti una eguale libertà e protezione, in quanto il loro esercizio non leda l'ordine pubblico, i buoni costumi e le leggi organiche dello stato.

La chiesa cristiana-ortodossa e quella greco-cattolica sono chiese romene

La chiesa ortodossa-romena essendo la religione della grande maggioranza dei romeni, è la chiesa dominante nello stato romeno; però quella greco-cattolica ha la precedenza rispetto agli altri culti.

La chiesa ortodossa-romena è e sarà indipendente da qualsiasi *chierarchia* straniera, conservando però la sua unità con la chiesa ecumenica orientale nei riguardi dogmatici.

In tutto il regno di Romania la chiesa cristiana-ortodossa avrà una organizzazione unitaria con la partecipazione di tutti i suoi elementi costitutivi, ecclesiastici e laici.

31°. - EGITTO - *Costituzione dello Stato Egiziano* (1923):

ART. 12. — La libertà di coscienza è assoluta.

ART. 13. — Lo stato protegge, conformemente agli usi stabiliti in Egitto, il libero esercizio di qualsiasi religione o credenza, a condizione che non venga turbato l'ordine pubblico od il buon costume.

32°. - EGITTO - *Diritti e doveri degli Egiziani* (1930):

ART. 12. — La libertà di coscienza è assoluta.

ART. 13. — Lo stato protegge, conformemente agli usi stabiliti in Egitto, il libero esercizio di qualsiasi religione o credenza, a condizione che non venga turbato l'ordine pubblico od il buon costume.

33°. - CINA - *Costituzione della Repubblica Cinese* (1923):

ART. 12. — Il cittadino della repubblica cinese ha la libertà di venerare Confucio o di professare una qualsiasi religione senza subire alcuna restrizione se non in virtù delle leggi.

34°. - TURCHIA - *Costituzione della Repubblica Turca* (1924):

ART. 75. — Nessuno può essere molestato a causa della religione, del rito, della confraternita religiosa a cui appartiene, e per la sua attività filosofica.

Sono liberi tutti i culti, a condizione che non siano contrari all'ordine pubblico, ai buoni costumi pubblici e alle leggi.

35°. - RUSSIA - *Costituzione della Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa del 1925*:

ART. 4. — Allo scopo di assicurare ai lavoratori la vera libertà di coscienza, la chiesa è separata dallo stato e la scuola dalla chiesa e la libertà di propaganda religiosa e antireligiosa è riconosciuta a tutti i cittadini.

36°. - RUSSIA - *Costituzione dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche del 1936*:

ART. 124. — Allo scopo di assicurare ai cittadini la libertà di coscienza, la chiesa in U.R.S.S. è separata dallo stato e la scuola dalla chiesa. La libertà di professare culti religiosi e la libertà della propaganda antireligiosa sono riconosciute a tutti i cittadini.

37°. - GRECIA - *Costituzione della Repubblica Greca* (1925):

ART. 9. — La libertà di coscienza è inviolabile.

Le pratiche di tutti i culti sono esercitate liberamente.

38°. - SPAGNA - *Costituzione della Repubblica Spagnola* (1931):

ART. 25. — Non potranno servire di base a un privilegio giuridico: l'origine, il sesso, la classe sociale, la ricchezza, le idee politiche e le credenze religiose. Lo stato non riconosce nè distinzioni, nè titoli nobiliari.

ART. 48. — ...L'insegnamento sarà laico; esso farà del lavoro l'asse della sua attività metodologica e si ispirerà agli ideali della solidarietà umana.

E' riconosciuto alle chiese, sotto riserva del controllo dello stato, il diritto di insegnare le proprie dottrine, nei loro edifici.

COSTITUZIONE E SCUOLA

Dal compromesso che sta a fondamento del progetto di costituzione della Repubblica italiana, approvato dalla prima commissione della Costituente, la scuola esce malconcia. E se l'Assemblea non si renderà conto per tempo dei pericoli che derivano dalla coesistenza di principî opposti e inconciliabili, non sarà possibile evitare che si riaccenda nel nostro paese una deprecabilissima lotta, che potrà avere gli sviluppi più impreveduti.

Sarà opportuno ricordare anzitutto le tesi tradizionali del Cattolicesimo ufficiale in fatto di educazione, perché appaia ben chiaro quali sono i sottintesi e i precisi obiettivi che stanno a fondamento delle posizioni assunte dalla D. C. alla Costituente.

Per il Cattolicesimo la sola Chiesa può impartire una « compiuta e perfetta » educazione. La quale è un suo feudo esclusivo, essendo essa sola in possesso « della scienza infallibile della rivelazione e delle promesse di Gesù Cristo ». Ad essa, che ha ricevuto la missione di ammaestrare tutte le genti, appartengono « per diritto divino e per volontà espressa di Gesù Cristo » tutte le scuole. Non il solo insegnamento religioso, sul quale essa esercita giurisdizione diretta, totale, ma tutti gli insegnamenti, su i quali vanta per lo meno dei diritti indiretti. E' inconcepibile istruzione senza educazione, come è inconcepibile educazione senza religione e religione fuori del Cattolicesimo. Il suo diritto indiretto si estende anche sull'insegnamento letterario, scientifico, tecnico. « Posto il diritto della Chiesa d'insegnare nella scuola la verità religiosa e morale — scrive Giuseppe Monti — è evidente che essa ha anche il diritto d'impedire che vi s'insegnino principî, teorie, sistemi, opinioni, massime e precetti opposti al suo insegnamento. La Chiesa non si arroga la direzione dell'insegnamento profano, essa rivendica a se stessa solo la giurisdizione indiretta su tale insegnamento, limitata alle necessità di salvaguardare l'integrità della fede e dei buoni costumi ». « Il diritto assoluto della Chiesa sull'insegnamento — chiosa il Padre Bruccoleri — sarebbe « inefficace, se la Chiesa non si potesse difendere con armi idonee contro gli errori e le deviazioni morali che possono introdursi attraverso l'insegnamento profano ed inquinare la purezza della fede e della morale ». « Donde — conclude il Monti — i diritti scolastici

della Chiesa, di monopolio dell'insegnamento religioso e di sorveglianza sull'insegnamento profano, non riguardano soltanto le scuole primarie, ma si estendono anche a quelle secondarie e superiori ».

E un'autorità molto più alta, Pio XI: « il primo e perfetto mandato educativo » non spetta allo Stato, ma alla Chiesa, oltre che alla famiglia, « e lo Stato non può né impedirle, né menomarle l'esercizio e l'adempimento di tale mandato, e neanche ridurlo al tassativo insegnamento delle verità religiose ». Alla Chiesa e alla famiglia, che è anteriore alla società e allo Stato, la missione educativa spetta « per diritto naturale e divino, e perciò in modo inderogabile, ineluttabile, insurrogabile ». Lo Stato è chiamato unicamente « a completare l'opera della famiglia e della Chiesa, perché lo Stato, più di chiunque altro, è provveduto di mezzi che sono messi a sua disposizione per le necessità di tutti ed è giusto che li adoperi a vantaggio di quelli stessi dai quali essi vengono ». Il suo è compito sussidiario, complementare, privo d'intrinseco valore di fronte alle finalità ultime dell'uomo. Il che implica non solo la negazione di qualsiasi autonomia dello Stato, ma della stessa cultura, che si articola nell'arte, nella scienza, nella filosofia e di cui lo Stato deve garantire il libero esercizio.

Quel po' di bene che lo Stato può fare, lo fa solo in quanto in ultima istanza si subordina alle direttive della Chiesa. Non è forse chiaro, afferma Pio XI, « che lo Stato, nel campo dell'educazione, potrà ben dare dei professionisti e degli stipendiati coscienziosi, ma non saprà mai dare delle vocazioni, delle vite consacrate all'educazione per intera e completa dedizione? ».

Trattare dunque « del dovere e del diritto dello Stato sull'educazione — conclude il prof. Del Giudice — vuol dire trattare dei *limiti* che lo Stato incontra nell'esercizio della sua funzione educativa e formativa del popolo, in particolar modo delle nuove generazioni ». Sulla base di questi principî è naturale che dal Vaticano sia stato interpretato nel senso più estensivo l'art. 36 del Concordato: « L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica ».

La coerenza teocratica non si arresta neppure di fronte alle estreme conseguenze. La famiglia, attraverso i figli che frequentano la scuola pubblica, deve esercitare un'*oculata sorveglianza* su di essa, affinché — afferma, per esempio, un alto esponente dell'Azione cattolica, il Colombo — non si verifichino disordini morali, non si insegnino alcunché contro l'ortodossia della dottrina religiosa e di meno che rispettoso per la gerarchia ecclesiastica, per

la santità della Chiesa, del Papa, delle persone e delle cose sacre ». E' noto, infatti, che, dopo la stipulazione del Concordato, non pochi professori di scuole medie, specialmente di filosofia e di storia, dovettero strenuamente difendersi dall'accusa di « turbare la coscienza dei giovani », con allusione al R. decreto 31 dicembre 1925, quasi che il compito dell'educazione liberale non fosse per l'appunto di sommuovere idee fatte e opinioni preconcepite, per stimolare i giovani a meditare ed a formarsi una personalità autonoma.

E' evidente che questi ed altri articoli del Concordato, che fa parte di quei Patti Lateranensi, cui la prima sotto-commissione assegna il compito di « regolare » i rapporti fra Stato e Chiesa, non sono conciliabili con altri articoli del progetto di Costituzione: per esempio, col XXVIII, che sancisce la libertà dell'arte e della scienza e del loro insegnamento o con quello che stabilisce l'uguaglianza di tutti i cittadini, compresi gli acattolici.

L'insegnamento dell'arte, della scienza, della filosofia può essere libero solo a patto che la scuola pubblica non sia subordinata a controlli e sorveglianze esterne e che lo stesso Stato rinunci a qualsiasi velleità di imporre un suo verbo o un credo, un'estetica o una filosofia ufficiale, per comando dei superiori.

La tutela ecclesiastica non soltanto finirebbe col soffocare ogni libero moto dell'animo ed ogni autonoma esperienza estetica, scientifica o filosofica, ma con lo spegnere altresì ogni spontaneo anelito e fervore cristiano. La polizia ecclesiastica, quando è imposta coattivamente attraverso la mediazione dello Stato, è la più crudele nemica dell'autentica ispirazione religiosa, come la storia insegna.

La scuola di Stato non deve evidentemente ignorare o combattere l'esperienza religiosa: dirò di più, la deve tenere in altissima considerazione come una delle manifestazioni più genuine e profonde dell'umana spiritualità. Ma il sentimento religioso, nell'ambito della scuola di Stato, si può educare e disciplinare soltanto attraverso la meditazione dei grandi classici dell'esperienza religiosa, dai Vangeli, da S. Paolo a S. Agostino, a Pascal, a Manzoni, a Blondel, che fanno già parte del nostro insegnamento pubblico, non già con la polizia ecclesiastica o con lo studio catechistico e teologico, di pertinenza della Chiesa e non dello Stato.

Sappiamo troppo bene ormai che arte, filosofia e scienza non possono non obbedire alla loro logica interna, se vogliono realizzare alcunché di vitale. E il loro insegnamento per essere efficace deve essere libero da qualsiasi pastoiia. Non abbiamo sostituito nelle scuole i classici ai trattati di retorica e ai compendi, i grandi maestri del pensiero ai manuali di elementi filosofici? Perché ci dovremmo comportare diversamente con l'insegnamento

religioso? Lo Stato non può fare sue le preoccupazioni teologiche, fondate o meno che siano, perché esse esulano dal campo della sua attività specifica e della sua competenza.

Stato laico e insegnamento laico non significano, se non per ristrette cerchie di fanatici o per polemisti a corto di argomenti più solidi, Stato e insegnamento irreligioso o areligioso. Significano semplicemente Stato e insegnamento non confessionali, sottratti alla tutela esterna della polizia ecclesiastica, Stato e insegnamento obbedienti alla logica interna della propria natura e perseguenti i loro fini naturali. La Chiesa può trovare insufficienti le finalità immanenti dello Stato e del suo insegnamento e può provvedere, in sede propria e con i suoi mezzi, a colmare, per i suoi fedeli, quelle che reputa lacune, ma non può pretendere di cambiare i connotati dello Stato e della sua scuola, come non può condannare il poeta o lo scienziato o il filosofo a fare il teologo.

Lo Stato e la scuola pubblica non hanno nessun dovere di essere cattolici o acattolici, come non hanno il dovere di essere in filosofia materialisti o idealisti, in arte cubisti o ermetici.

Lo Stato moderno, uscito da un duro travaglio di secolari lotte religiose, ha rinunciato a porre il suo « braccio di carne » a servizio dell'autorità ecclesiastica. Ha rinunciato a imporre verbi dall'alto, vuol semplicemente tutelare la libertà di tutti, la libertà religiosa, s'intende, ma altresì la libertà artistica, scientifica, filosofica. La scuola, nella sua serena obiettività, deve per l'appunto avere l'altissimo compito di sollevare i ragazzi e i giovani al di sopra delle divisioni e delle competizioni di parte, li deve iniziare alle grandi verità ed alle grandi esperienze dell'arte, della scienza, della filosofia con disinteresse, *sine ira ac studio*. il suo non è agnosticismo, ma fede profonda nella libertà, nella verità e nei valori dello spirito, che non sono monopolio di nessuno. Non è stato detto che le vie di Dio sono infinite? Iniziamo i giovani alla serietà dell'indagine, all'amore delle cose belle, alla chiarezza e coerenza delle idee, attraverso la libera meditazione delle grandi opere del genio artistico, religioso, filosofico. Essi troveranno da sé la loro via che sarà l'unica giusta.

La nuova Costituzione non può quindi aspirare ad essere la Costituzione di uno Stato moderno, di uno Stato libero, proclamando la libertà di pensare e di insegnare e sancire ad un tempo la subordinazione della scuola pubblica ad un'autorità estranea allo Stato. Non c'è compromesso politico che possa conciliare l'inconciliabile, l'autonomia filosofica con l'eteronomia teologica, l'indipendenza e la sovranità dello Stato con la subordinazione di esso alla Chiesa, in una delle sue funzioni essenziali, la libertà del pubblico insegnamento e la tutela ecclesiastica su di esso.

Un effimero successo elettorale non può mutare i termini di un problema già risolto obiettivamente dalla storia. Il nostro Vico ammoniva sapientemente « che le cose fuori dello stato naturale né vi si adagiano né vi durano ». E allora perché mettere a soqquadro il paese e dare esca ai dissensi civili?

Stato e Chiesa possono convivere, in Italia e altrove, solo a patto che ognuno di essi si restringa nel proprio ambito. Altrimenti la lotta non può non divampare. E nessuno in Italia dovrebbe a cuor leggero augurarsi che alle molte ragioni di debolezza si aggiunga una lotta confessionale. L'alta cultura italiana considera chiuso il periodo dell'antagonismo fra clericalismo e anticlericalismo, ma occorre evitare che una delle due parti dia malauguratamente esca al riaccendersi del dissidio. L'Assemblea ci pensi.

Mi limiterò a citare un altro punto del Concordato, l'art. 5, assolutamente ripugnante alla coscienza moderna. « In ogni caso — è detto in esso — i sacerdoti apostati e irretiti da censura non potranno essere assunti né conservati in un insegnamento, in un ufficio od impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico ». E' la morte civile sancita per ragioni teologiche!

Non meno satura di incognite è l'accoglimento, in forma ambigua, nel progetto di Costituzione, del principio di parità fra scuola pubblica e scuola parificata (art. 28 e 29).

Il clero tenne a lungo il monopolio dell'educazione. Quando la nuova civiltà, nata dal travaglio del Rinascimento, della Riforma, dell'Illuminismo glielo tolse, esso cominciò a rivendicare per sé il principio della libertà dell'insegnamento, che contrasta nettamente con le sue finalità totalitarie e non può avere quindi che un mero significato polemico. La sua richiesta ebbe una larva di ragionevolezza nei periodi in cui governi e sette tentarono di imporre al pubblico insegnamento un indirizzo fazioso. In questa lotta i cattolici si trovarono allora al loro fianco, come accadde anche recentemente, molti liberi spiriti e se li troverebbero vicini di nuovo domani, se si profilasse il pericolo di una nuova intrusione settaria. Ma la polemica del clero, abbiamo già veduto, mira più a fondo: a rivendicare unicamente a sé il diritto di educare, spossessandone lo Stato. A questo fine, oltre ad estendere il suo diretto e indiretto controllo sulla scuola pubblica, esso tende a sottrarre allo Stato il maggior numero di alunni, per impartir loro un insegnamento nettamente confessionale. Durante il fascismo questa politica fece passi giganteschi attraverso l'istituto della parificazione che, alla prova dei fatti, si è rivelato un espediente rovinoso per la scuola.

Gentile aveva concesso l'esame di Stato, già proposto poco

prima dal Croce nel disegno di legge del giugno 1921, per ragioni prevalentemente didattiche: rendere più severa la selezione degli alunni interni delle scuole pubbliche e stimolare la scuola privata ad una gara feconda con quella di Stato. Il suo esame di Stato era fondato sul principio della netta separazione degli esaminatori dai docenti e su quello di un serio controllo didattico dello Stato su tutte le scuole pubbliche e private.

Gli alunni erano sottratti al giudizio dei loro insegnanti e sottoposti a commissioni statali che ne dovevano accertare la maturità, astraendo dalla loro origine. L'esame di Stato del '23, nonostante i difetti provenienti in gran parte dalla mentalità arretrata e manualistica di non pochi professori, si rivelò un eccellente mezzo di selezione e imprresse indirettamente un potente impulso al rinnovamento della nostra scuola, sia pubblica che privata.

Ma esso, nonostante i plausi della prima ora, non poteva appagare le aspirazioni della scuola privata, che non voleva già un regime di rigorosa selezione per tutti, ma un regime di facilitazioni e di privilegio, che la ponesse in grado di gareggiare con gli istituti pubblici. Occorreva a poco a poco strappare concessioni sempre più numerose che, agli occhi della famiglia, distanziassero sempre meno la scuola pubblica dalla privata. Il che si poteva conseguire solo a patto di trasformare l'originario vigoroso strumento di selezione, costituito dall'esame di Stato della legge del '23, in un mezzo di controllo addomesticato, che, salvando il nome, lasciasse in sostanza mano libera agli organizzatori dell'insegnamento privato, i quali, con tenacia e abilità, fra l'indifferenza degli uomini di coltura, con la connivenza dei ministri della pubblica istruzione e dell'Amministrazione, attraverso una serie di concessioni parziali, sgretolarono a poco a poco l'edificio della scuola pubblica. Il regime di arbitrio ebbe inizio, connivente il ministro Fedele, con l'art. 51 del R. decreto 4 marzo 1925, che concedeva il riconoscimento agli studi compiuti nei conservatori toscani e negli educandati e nei collegi militari. Esso prevedeva, difatti, la possibilità di estendere il medesimo beneficio a taluni tipi di istituti privati. Un ulteriore passo e decisivo fu fatto col R. decreto 25 aprile 1929, che stendeva le medesime concessioni agli istituti privati d'istruzione media e d'istruzione tecnica, mantenuti da provincie, comuni, opere ed associazioni che presentassero certe garanzie, che era molto facile eludere. La tempestosa atmosfera, suscitata dalle prime interpretazioni fascistiche dei Patti Lateranensi, spiega l'improvviso passo indietro fatto col R. decreto 26 giugno 1930, che abrogò parte delle concessioni fatte l'anno innanzi. Ma l'infausto ministro De Vecchi riapriva la stura alle concessioni col R. decreto 20 giugno 1935, col quale ri-

cominciava la corsa alla parificazione ed ai privilegi, che a poco a poco dovevano sottrarre quasi interamente la scuola privata al controllo dello Stato. Per dare una parvenza di ritorno alla normalità e più per sottaciute ragioni politiche, il governo fascista istituiva nel 1938 l'Ente Nazionale dell'Insegnamento Medio (E.N.I.M.), trasformando poi, con legge del 19 gennaio 1942, nell'E.N.I.M.S. (Ente Nazionale dell'Insegnamento Medio e Superiore). In origine esso ebbe il compito di « istituire e gestire istituti di istruzione media per delega dello Stato e di portare una fondamentale unità didattica, educativa e politica negli istituti privati d'istruzione media ». Potevano far parte dell'Ente, che gestiva direttamente un determinato numero di scuole, in qualità di « associati », istituti di enti o di privati, che soddisfacessero a talune condizioni. Sia alle scuole gestite direttamente, sia a quelle associate, si concedeva il beneficio del valore legale degli studi e degli esami. L'E.N.I.M. è stato una calamità per la scuola italiana. Ha molto abbassato il tono degli studi, ha promosso in modo indecoroso la speculazione privata, ha favorito il moltiplicarsi di scuole che non offrivano nessuna garanzia di serietà morale e didattica, ha favorito l'inflazione di diplomati o laureati inetti, che premono ora sul governo in cerca di sistemazione e ingombrano gli uffici pubblici con la loro presunzione e incompetenza. La sospensione, imposta dallo stato di guerra, di quella larva di esame di Stato, che era sopravvissuta a tutte le insidie, ha finito col dare l'ultimo tracollo al nostro ordinamento scolastico. Le scuole parificate e autorizzate a concedere diplomi di maturità e di abilitazione ai propri alunni si sono definitivamente screditate alla prova dei fatti. Se avessero a cuore le sorti del paese, anziché i propri interessi dovrebbero essere le prime a chiedere il ripristino del primitivo esame di Stato. Invece continuano a chiedere libertà, cioè ulteriori concessioni e privilegi.

Nessuna ragione obiettiva, politica, morale, didattica giustifica quindi la pretesa della democrazia cristiana di spogliare lo Stato di una delle sue funzioni essenziali a favore di scuole private, che, appunto perché private, non offrono a tutti i cittadini le garanzie che dà lo Stato, « solo rappresentante dell'unità nazionale », come ben disse il relatore Marchesi, e meno ancora l'ulteriore pretesa che lo Stato sovvenzioni istituti privati che hanno il compito preciso di scalzare le sue scuole. Per quanto astuta, questa politica di spodestamento progressivo dello Stato pecca di miopia. Presto o poi si torcerà contro coloro che la praticano. Già l'on. Cevolotto, nella seduta della prima sotto-commissione del 22 ottobre 1946, fece giustamente osservare che questa pretesa « condurrebbe al risultato che di volta in volta i vari governi fa-

vorirebbero la scuola privata della propria parte ». La concezione della scuola come « d'un servizio che lo Stato debba parzialmente concedere in appalto alla gestione privata » (Marchesi) non potrebbe non far sorgere di contro agli istituti clericali una fitta rete di istituti anticlericali, col risultato di trasformare la scuola in una odiosa lizza di settarismi che avvelenerebbe l'anima dei nostri ragazzi e dei nostri adolescenti.

Gli unici articoli del progetto che meritino il nostro plauso incondizionato e rivelino sensibilità moderna sono il 23 e il 29. Il primo presigna ai luoghi di pena uno scopo rieducativo, il secondo sancisce l'obbligatorietà e la gratuita per i primi otto anni d'insegnamento. Ci auguriamo che essi siano accolti all'unanimità dall'Assemblea. Solo a questo patto potremo sperare di risollevare in pochi anni il nostro popolo dall'abiezione dell'analfabetismo intellettuale e morale, che lo degrada e ostacola il nostro faticoso cammino verso la ricostruzione spirituale e materiale del paese.

Sebbene troppo generico, ha un notevole significato anche il riconoscimento incluso nell'art. 29 che « i capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti dell'istruzione ». Ma se questo diritto non verrà tutelato dalla legge, rimarrà un'affermazione platonica.

Ottimo è pure il principio dell'esame di Stato, a patto che si ritorni a quello genuino del '23 e a patto che esso comprenda anche la maturità classica e scientifica, il che non risulta abbastanza chiaramente dall'art. 28 del Progetto.

Per quanto almeno concerne la scuola ci lascia pure molto perplessi l'estensione di un'ampia autonomia alla regione.

La situazione del nostro paese, per quanto concerne il problema locale, mi pare molto grave. Non riusciremo a risorgere, se non fiaccheremo l'accentramento burocratico, che soffoca le migliori iniziative della periferia, ma, data l'immaturità del nostro popolo all'autogoverno, in parecchie regioni per lo meno l'autonomia significherebbe preponderanza di gretti interessi particolaristici su quelli nazionali. Soltanto un sistema elastico, che concedesse progressivamente l'autonomia a chi la merita e la limitasse nel caso opposto, potrebbe ovviare a questo grave pericolo. Ma non ho la competenza per suggerire una soluzione concreta. Per la scuola sarebbe opportuno che l'autonomia regionale, almeno in un primo momento, fosse sempre limitata al diritto di emanare norme legislative ad integrazione delle disposizioni generali di legge per meglio adattarle alle condizioni regionali. La stessa organizzazione della scuola artigiana non mi pare si possa affidare interamente alla legislazione regionale.

ERNESTO CODIGNOLA.

I BISOGNI ECONOMICI DEL CLERO

Com'è noto la fine dell'*ancien régime* segnò anche profondi mutamenti nell'assetto economico del clero.

Giuseppe II aveva cominciato ad attuare una equa ripartizione di ricchezze tra il clero, facendo concorrere gli enti più ricchi a sopperire ai bisogni dei più poveri, sacrificando i meno utili ai più utili; la rivoluzione francese operò invece larghissimi incameramenti, sicché al ripristino del culto cattolico ed al Concordato sorse il sistema del clero stipendiato dallo Stato, estesosi dovunque la rivoluzione francese si era affermata abbastanza a lungo per distruggere le ricchezze ecclesiastiche.

Nei primi anni del Parlamento subalpino non mancarono in seno ad esso dei giacobini, ancora pieno l'animo dei ricordi della rivoluzione francese, che sognavano confische di beni ecclesiastici e sistema del clero stipendiato. Ma la saggezza degli uomini di destra rispondeva che il sistema anche dal punto di vista politico aveva fatto cattiva prova, che il clero impoverito, non più legato a propri beni, divenuto stipendiato dello Stato, appariva più legato alla S. Sede, più sradicato dalle correnti d'idee dominanti nella nazione, che mai fosse stato. Cavour e Rattazzi introdussero solo una riproduzione modificata del sistema giuseppino, la soppressione degli enti ecclesiastici meno utili, la devoluzione dei loro beni ad un ente di creazione statale, ma autonomo, una imposta progressiva sugli enti più ricchi ed un minimo di reddito assicurato, a carico di quest'ente e con i mezzi tratti da quelle soppressioni e da quella imposta, ai parroci.

Il buon senso degli uomini politici del Risorgimento riuscì anche a superare il grosso pericolo dei riformatori della Chiesa, cioè di coloro che vagheggiavano di attuare una riforma democratica della struttura della Chiesa, da iniziarsi con la soppressione del sistema beneficiario e con l'affidare ad organi eletti dal laicato l'amministrazione dei beni ecclesiastici. Per fortuna prevalse la prudenza di quanti ammonivano che la Chiesa poteva anche avere una relativa tolleranza di fronte a pretese statali, ma

sarebbe stata irremovibile al cospetto di innovazioni che mirassero a scuoterne le fondamenta, e così a minare il principio per cui ogni potere è nelle mani dei legittimi superiori; che i credenti non sarebbero mai concorsi nella nomina di quegli amministratori di beni ecclesiastici, che il clero mai avrebbe accettato nulla da quelle amministrazioni. Ma purtroppo bisogni finanziari dello Stato, preconcetti o superstizioni economiche, e con essi preoccupazioni politiche, portarono a quella legislazione eversiva che, come tutte le sue consorelle, vista da lontano appare una dispersione di una ingente massa di ricchezze che lo Stato avrebbe potuto cercar di convogliare anzichè disperdere. I beni immobili degli enti soppressi, per il fatto della soppressione, quelli degli enti conservati, in virtù dell'istituto della conversione, furono venduti all'incanto e si dispersero; non si salvarono che i palazzi vescovili, le case canoniche e qualche appezzamento di terra, qualche vignetta, dei benefici parrocchiali; al posto degl'immobili il Fondo culto, gli enti conservati, ricevertero del consolidato; lo conservano tutt'ora ed il suo potere di acquisto, il suo valore intrinseco, dev'essere all'incirca dell'8 per mille di quello originario.

Così cominciò la miseria del clero italiano.

Miseria? Credo di sì, ma soggiungo che ci manca ogni dato e che occorre lavorare sopra elementi indiziari.

Cosa sia seguito in questi ottant'anni decorsi dalle leggi eversive con esattezza credo nessuno lo sappia. Penso che neppure in Vaticano ci sia alcuno in grado di scrivere con precisione e con elementi adeguati, la storia economica del clero italiano in questi anni. Quasi certamente in ogni vescovato si sono costituiti dei fondi, posseduti in modo diverso, talora semplici azioni o somme nelle mani del vescovo, tal altra banche o società commerciali, che rappresentano un patrimonio diocesano del tutto staccato dalla mensa vescovile, che dall'origine è sfuggito ad ogni controllo statale. Ma in molte diocesi deve trattarsi di somme esigue, in pochissime di ricchezze notevoli. Certamente v'è un grosso patrimonio immobiliare, consistente in ville alle porte delle città, in palazzi (quasi mai, direi, in tenute), di spettanza delle congregazioni religiose. Ma nell'insieme la maggior parte dei vescovi vive in condizioni modestissime e la grandissima maggioranza del clero, cittadino e campagnolo, in condizioni di vera povertà. Gli stipendi dei professori di seminarî, degli impiegati delle curie diocesane, le distribuzioni corali ai canonici rappresentano cifre irrisorie.

I rimproveri, che talora si rivolgono al clero italiano, di scarsa cultura, di scarsa comprensione del mondo intellettuale contemporaneo, di una certa ignoranza che traspare dalle sue prediche e dalle sue manifestazioni tutte, intorno a quel che sia la società

odierna in ogni suo aspetto, non tengono adeguato conto di ciò, che quel clero è di poveri, è reclutato nella più gran parte tra le classi povere, non ha contatti se non superficiali con i ricchi, con la borghesia intellettuale.

Il programma liberale, che si era attuato con la legge piemontese Cavour-Rattazzi del 29 maggio 1855, si riassume nella formula: « Lo Stato non deve sussidiare alcun culto; il contribuente, che può essere cattolico od acattolico, religioso od ateo, ha diritto di sapere che nessuna parte del suo denaro andrà ad una confessione religiosa ». Era attraverso il Fondo per il culto, cioè con il denaro proveniente dagli enti ecclesiastici soppressi o dal contributo versato dagli enti ecclesiastici ricchi, che veniva assicurato l'indispensabile ai ministri di culto con cura d'anime.

Ma nel 1918 la svalutazione e l'aumento del costo della vita poté più di tutte le formule; se si volle che i parroci avessero di che mangiare, occorre che lo Stato sovvenisse il Fondo per il culto. E man mano che il costo della vita è aumentato, le sovvenzioni hanno dovuto accrescersi. Si è passati al sistema del clero stipendiato, conservando il diaframma del Fondo per il culto.

Credo probabile che su questo sistema — meglio su un sistema misto, di proprietà ecclesiastica libera, con integrazione dello Stato là dove i redditi appaiano insufficienti ai bisogni dei titolari di quegli uffici che costituiscono la struttura essenziale della Chiesa — ci si arresterà a lungo. A questo dopoguerra potranno rivolgersi molti rimproveri, ma non certo quello di essere impaziente di novità, di voler tentare arditi esperimenti, di voler battere vie nuove.

E' quindi probabilmente accademia l'accennare ad una nuova strada.

Mi sia concesso tuttavia di farlo.

Credo che oggi, come e più che nel 1855 o nel 1866, sarebbe impossibile, e comunque sommamente impolitico per lo Stato, di disinteressarsi delle condizioni dei parroci, di abbandonarli alla loro miseria. Credo anzi che chiusosi un periodo di sistematica opposizione tra Chiesa e Stato ed avendo il ministro di culto non solo conservato, ma tendendo ad accrescere la sua posizione sociale, la sua importanza in seno al popolo, questo problema delle sue condizioni economiche abbia oggi maggiore importanza che non avesse ottanta o novanta anni or sono.

E lo vorrei risolto nel senso che il parroco avesse anche la posizione esteriore che gli spetta come pastore del gregge, che dovesse piuttosto dare che non chiedere. Non gli augurerei certo vita lussuosa, ma vorrei fosse fornito di certi mezzi esteriori utili per il

ministero parrocchiale. Non vorrei casa canonica senza telefono e senza una piccola automobile nella rimessa. Con la speranza che il soffio della modernità salisse poi alla biblioteca parrocchiale e vi facesse entrare anche libri del nostro tempo, anche onesti romanzi accanto ai libri di pietà.

Per altro, mentre desidero tutto questo, resto attaccato alla formula liberale dello Stato che non deve sussidiare alcun culto.

E la via della conciliazione non mi pare arcana e neppure originale, trattandosi solo di applicare un sistema che altre legislazioni hanno attuato e che è conosciuto da novant'anni al nostro diritto positivo rispetto alla confessione israelitica. Esso consiste nel fare pagare il culto ai fedeli, attraverso un'addizionale ad una imposta. Se in Italia si riuscisse a stabilire una imposta generale sul reddito e a non falsarla con demagogiche esenzioni (che, data la distribuzione della ricchezza in Italia, giungono poi, come tutte le escogitazioni demagogiche, ad un risultato nettamente antidemocratico, quello di far sì che il bilancio dello Stato si fondi eminentemente su dazi doganali o su tributi indiretti che vengono ad incidere interamente sul consumatore), diverrebbe agevole stabilire una piccola addizionale (credo basterebbe una percentuale molto tenue) a favore del clero. Potrebbe esimersi dall'addizionale chi dichiarasse di non appartenere alla Chiesa, senza che gli si dovessero domandare prove; ma restando la dichiarazione invalidata dal fatto che nei dieci anni da essa qualche membro della famiglia avesse ricevuto battesimo o confermazione di matrimonio o funerale religioso. L'addizionale sarebbe, ripeto, così tenue, da rendere fuor di luogo il timore di apostasie al fine di sottrarvisi.

La distribuzione del ricavato potrebbe seguire a mezzo del vecchio Fondo culto, ma forse, a vincere le esitazioni e i dubbî dell'autorità ecclesiastica di fronte al nuovo sistema, sarebbe anche possibile incaricarne l'episcopato di ogni regione, che sarebbe pur quello in grado di conoscere con quasi assoluta sicurezza le condizioni reali di ogni membro del clero.

ARTURO CARLO JEMOLO.

Dopo l'incredibile votazione del 25 marzo u. s. sull'art. 7 (già 5) della nuova Costituzione, la più parte di questi scritti avrebbe potuto sembrare inattuale e superflua. Ma gli argomenti e le proposte che gli autori vi espongono ci sono sembrati e ci sembrano validi, oggi e sempre, al disopra di ogni calcolo o passione di parti. (N. d. R.).

WIECHERT - CAROSSA - JÜNGER

Poche settimane or sono, per un privilegio a cui non autorizzano né le benemeritenze artistiche né le subite persecuzioni naziste, Ernst Wiechert poté uscire temporaneamente dalla colossale prigione germanica e tenere al pubblico di Zurigo una conferenza-lettura. Sono accorsa anch'io al gremito *Schauspielhaus* (il quale meriterebbe, dopo questo decennio di lotta per la buona causa, di essere ribattezzato « il teatro della resistenza europea ») e, udita la delicata introduzione di un trio d'archi, vidi avanzare sul palcoscenico una figura estremamente inattuale, un allampanato uomo medievale, dalla faccia ossuta e solcata alla Lucas Cranach, con occhi gravi di infiniti orrori contemplanti e ardenti tuttavia di segrete speranze. Udii la sua voce faticata e monotona e pur suggestiva dirci, senza neppure il tentativo di *keep smiling* di fronte ad un pubblico non avvezzo alla tragedia, tutta la sua stanchezza, tutto il suo tormentoso rimorso di cristiano, esprimere poi fervida gratitudine alla invisibile ma vasta comunità dei suoi lettori ed amici, e concludere con un omaggio al meno svizzero degli intellettuali d'Elvezia, al « grande europeo » Max Picard. Poi lesse alcune sue tristi poesie — tra le altre un canto alla Madonna di bimbi espulsi dalle terre boeme, tanto più commovente nella bocca di un protestante! — e concluse con uno spietato capitolo del suo romanzo ancora incompiuto, dove si narra la storia (ahimè così vieta e così vera per le sue infinite ripetizioni!) di un vecchio grande medico ebreo, il quale, avendo subite le prime bestiali offese da parte dei suoi concittadini, deve scegliere la sola dignitosa via del suicidio. Wiechert volle così, da buon protestante-professante, anche oggi che spira vento di oblio e d'indulgenza, ribadire l'inscindibile responsabilità umana nella grande colpa germanica; volle invocare le vie della giustizia e della fede, anche in auspicata cooperazione fraterna fra le diverse chiese di Cristo.

Non ho osato avvicinarlo, benché forse gli avrebbe fatto piacere avere un'eco diretta della calda ammirazione di cui è circon-

dato il suo nome in Italia. I suoi occhi tradivano abissi di malinconia e di solitudine: ogni parola di un estraneo mi parve dovesse apparirgli importuna. Già molti anni or sono, per altro ritegno, avevo rinunciato all'onore di far la sua conoscenza. Verso il 1930 questo campione spirituale della più nordica Germania, sceso dalle selve austere e dai deserti laghi della Prussia Orientale sino alle ospitali pinete e colline della Baviera, era un autore rispettato ed apprezzato da certi ambienti tedeschi per il suo non bellicoso libro di guerra *Ognuno* e per molti suoi ancora un poco nebulosi racconti, ma lasciato in disparte dalle rumorose mode letterarie del momento. Non si sarebbe potuto prevedere allora che il prosatore mitico-leggendario, impregnato sovente di paganesimo arcaico, avrebbe avuto una missione politica e polemica impostagli dalle catastrofi del suo tempo. Quando comparve la sua *Serva di Doskocil*, strana e forte novella rimasta fondamentale chiave della sua arte, mi parve giusto farlo conoscere anche in Italia, ed osai inserire il racconto nella serie dei *Narratori Nordici*, accanto a nomi di risonanza ben più decisamente internazionale. Mi trattenni dall'allacciare in quell'occasione rapporti personali con l'autore perché si era giunti nel frattempo alla gran crisi della Germania e non era facile prevedere quale via avrebbe seguito Ernst Wiechert, uomo apolitico ma decisamente non di sinistra. Era lecito temere che egli, appunto perché onesto e apolitico, si lasciasse in buona fede sedurre dalle false sirene del nuovo credo. Lo avremmo perdonato a lui più che a tanti altri vanitosi opportunisti suoi colleghi. Il suo valore artistico si affermò in quegli anni con *Die Majorin* (*La signora*, uscito in *Medusa* nella versione di Cristina Baseggio), senza dubbio il meglio costruito e armonizzato dei suoi romanzi, e poi subito negli anni iniziali e decisivi dell'hitlerismo, venne lo « scandalo » di un suo audace discorso ai giovani e apparve la sua autobiografia, *Uomini e Selve*, ricca di coraggiosa fedeltà alla libertà spirituale ed individuale dell'ultimo Ottocento. *Vita semplice*, vasto riflesso della crisi interiore della generazione che aveva fatta in Germania la prima guerra e subito la prima sconfitta senza smarrire il profondo senso della patria, né pervertirsi in sogni di violenza, apparve un libro consolatore, se anche da noi tanto remoto. Fui lieta di poter in piena guerra unire il mio nome di traduttrice a quel pulito libro tedesco, che comparve infatti presto in *Medusa*. Wiechert non era un ribelle, ma cercava almeno onestamente di appartarsi dal fanatismo dei « risvegliatori », pur senza del tutto ancora misurarne le colpe e le minacce chiudendosi in un ingenuo sogno di idealistico isolamento contemplativo. Tuttavia, e staremmo quasi per dire per fortuna, cioè per la salvezza della sua anima non barbara,

Wiechert ebbe la sorte di altri cauti ma non codardi spettatori, di altri ultraprudenti rassegnati del primo lustro nazista: fu spinto, cioè, quasi suo malgrado, sull'altra sponda, quella della incoercibile protesta e della inevitabile persecuzione. Wiechert, il purosangue della Marca Prussiana, Wiechert, il pio e cristianissimo educatore di giovani, non avendo saputo chiudere gli occhi, tappare le orecchie, serrare le labbra, finì fra i tardi ribelli della Chiesa Confessante, quando l'applicazione ineluttabile e prevedibile delle leggi di Norimberga raggiunse con le sue ondate anche le isole della fede. Per solidarietà col Pastore Niemöller divenne soggetto pericoloso, ed un giorno anche al cancello della sua pacifica dimora campestre sostò la bruna automobile delle SS. Lo accolse per sei mesi, dopo un'odissea di carceri berlinesi, Buchenwald, il campo di concentramento istituito per ironia storica dai nazi presso Weimar, proprio tra i faggeti cari a Goethe, il campo che la *vox populi* ribattezzò subito « Totenwald » Selva dei morti. Il gracile e non più giovane poeta fu liberato soltanto perché, quando la sua fine fisica parve imminente, l'astuto Goebbels comprese che era cattiva propaganda ammazzare un così poco dinamico oppositore, che aveva per altro radici profonde e lontane nelle anonime masse del paese. Di quella esperienza — non tanto della propria quanto dei suoi incontri con i più nobili figli della Germania perseguitata, con gli « *Untermenschen* », i « sottouomini » del comunismo e dell'ebraismo — Wiechert ha voluto darci, appena finita la guerra, un nudo « rapporto », che si intitola *Selva dei morti*. (Dovrebbe uscire contemporaneamente a queste note, da me tradotto, presso Mondadori). Il libro non ha forse assoluto equilibrio letterario. Potrà anche spiacere a molti giovanissimi per una certa pastorale solennità di tono e di autocontemplazione. Ma a libri simili si chiedono emozioni non estetiche. Rimane comunque un documentario insostituibile, il rapporto inoppugnabile di un attore-spettatore, il quadro onesto dei due volti della Germania: da una parte la massa dei violenti e dei fanatici, dall'altra il gruppo eroico e sparuto della resistenza. E' anche il libro che nella sua equità fa ritenere possibile la solidarietà fra gli esponenti di correnti politiche diversissime, e per questo dobbiamo stimarlo e dobbiamo accettarlo, malgrado non pochi degli atteggiamenti interiori di Wiechert ci appaiano scostanti, cioè supertedeschi.

Lo scrittore, sempre piuttosto prolifico, nell'euforia del caduto bavaglio e del crescente consenso internazionale, da due anni a questa parte scrive con forse eccessiva fecondità. Ha persino tentato il teatro con uno specchio della Germania dopo il crollo, che mi pare abbia solo valore, e doloroso valore, di cronaca amara,

non sostanza artistica. Per chi sa quale caso, questo tragico *Okai* viene ora messo in scena in Italia, senza gran fortuna, dalla compagnia di Dina Galli, che ci ha trovato una « parte » innegabilmente a lei adatta. Wiechert pubblicò anche delle *Fiabe* e una troppo didascalica novella orientale, *Il bufalo bianco*, e attende ora a completare il lunghissimo romanzo *I figli di Geronimo*, sul quale sarebbe prematuro ogni giudizio.

Impossibile tacere un certo preoccupato timore, diffuso anche fra gli ammiratori a lui più devoti, che cioè si delinei piuttosto un diluirsi che un concentrarsi della sua energia creativa, che soprattutto vadan prevalendo nella sua personalità gli interessi etici e religiosi su quelli dell'arte. Nulla di più vano che osare giudizi e profezie appoggiandosi alle sabbie mobili di una produzione in flusso perenne. Certamente, anche studiando la sua faccia di martire allucinato e ascoltando la sua voce di accorato pastore d'anime, si ha l'impressione che egli non sia l'uomo destinato a vincere oggi in terra, ma piuttosto a guadagnarsi il cielo. La grandezza geniale, cui egli sembrò spesso accostarsi senza coglierne ancora i frutti divini, potrebbe però maturare attraverso alla crisi di questi anni, dopo un profluire esuberante e ancora mal dominato di tutta la sua passione. Per ora, serbando questa speranza, rendiamo omaggio rispettoso a ciò che egli ha saputo essere come esempio e come monito, semplice uomo di Dio in un mondo di senza Dio.

* * *

Un altro ed anche maggiore poeta tedesco, Hans Carossa, sostava in quegli anni nei faggeti goethiani di Weimar, non già quale vittima di un campo, ma quale autorevole ospite di Saukel. Se ne è ricordato recentemente uno che aveva il diritto di levare la sua voce: Benedetto Kautsky, il figlio del grande capo socialista, degno continuatore della tradizione paterna. Egli replicò nel *Volksrecht* zurighese alla davvero sgradevole, se pur non rumorosa, *rentrée* elvetica di questo letterato tedesco, di cui gli Alleati proibivano in parte le opere (marchiavano cioè almeno con l'ostracismo *L'anno dei cari inganni*), trascurando la sua persona, che del resto aveva saputo crearsi certe benemerienze dell'ultima ora, alla entrata dei russi in Passovia. Scrive dunque Kautsky con accorato sdegno: « Carossa è uno dei pochi poeti tedeschi d'oggi ai quali facevo posto nella mia libreria. Anche fra il 1933 e il 1938, quando era già ben chiaro da che parte egli si era posto nella lotta fra la cultura e la barbarie, io gli rimasi fedele, ed anche quando il nazional-socialismo, al quale egli si era unito, mi mandò a Dachau e a Buchenwald, io cercai di attingere dalla sua nobile prosa e dai valori di ricordo che per me le andavan congiunti il conforto di cui avevo bisogno.

« Sin che.... già, sin che nel '41 o '42 (era l'agosto 1942) la *Gazzetta di Turingia* ci recò a Buchenwald la notizia che nella sacra sede della poesia tedesca, a Weimar, sarebbe stato tenuto un convegno internazionale di scrittori. Non so più quale gentaglia si sia lasciata comprare nei paesi occupati per dare all'hitlerismo una parvenza di avvenimento culturale, so solamente che Carossa fu il presidente di quel congresso ». (Per fortuna nessuno ricorda oggi chi fossero i carneadi italiani chiamati in questo surrogato del P. E. N. Club internazionale, in questa, come ebbe a dire allora Thomas Mann in un radiomessaggio, adunata dei vari Quisling letterari guidati dal « povero Carossa »). «Non ricordo bene come si svolse l'adunata.... né ha oggi più valore il contenuto dei discorsi. Certamente furono disturbati i fantasmi di Goethe e di Schiller, secondo l'uso. Comunque, quel giorno io feci giuramento di non leggere mai più una riga di Carossa, il quale, senza sentirsi a disagio, sedeva su un seggio presidenziale a sei chilometri da Buchenwald, come se per le vie di Weimar e nei villaggi circostanti non si aggirassero gli internati del campo dalle giacche zebbrate.... Ed ecco che ho mancato al mio giuramento. Certo, avrei dovuto essere forte e voltar pagina, vedendo nel numero domenicale della *Neue Zürcher Zeitung* il titolo " Monaco 1943, di Hans Carossa ". Ma confesso che la curiosità ha superato la mia fedeltà ai giuramenti. E debbo dire: ne valeva la pena! Una relazione privata, diremo quasi intima, di una giornata a Monaco. Si può partecipare ad un sonnellino dopo una notte di viaggio, giacché Carossa arrivava a Roma, poi si può andare a passeggio con lui, e si vedono cose interessanti: per esempio, due donne che di lontano pare rechino al petto grandi fiori gialli, sin che diventa invece chiaro che si tratta di " stelle di Giuda ". A quei tempi, 1943! — e lo si lascia capire con discrezione! — nessuno sapeva nulla della esistenza di quel marchio: però, meglio andar sicuri. Qui si fa testimonianza alle signore di una " loro bellezza un poco esotica ", ma di " un contegno dignitoso malgrado la disperazione ". A quel modo non si fa torto né al passato né al presente.

«Perché il lettore non rimanga in dubbio: la croce uncinata non è menzionata: a quanto pare nella " città del movimento " nel 1943 non esisteva più.

« Apparirà comprensibile che io non sapessi leggere la descrizione di Carossa con occhi obbiettivi. Pensavo alla nostra brigata di Buchenwand: quasi tutti uomini di eletta cultura e di gran sapere, scrittori, politici, studenti, ai quali il nome di Carossa era familiare e che si intrattenero con me, profondamente turbati dalla parte che Carossa sosteneva in quel congresso letterario di Weimar. Anche essi portavano all'occhiello il " fiore giallo ",

e la loro dignitosità era impeccabile. Di questi uomini non uno è più fra i vivi, ma Carossa vive, e poiché vive crede di poter ritornare anche nella vita pubblica.

« La redazione della *Gazzetta di Zurigo* deciderà per sé e per i propri lettori se aprire le sue colonne al signor Carossa come se nulla fosse stato; le autorità alleate esercitino pure ogni indulgenza verso gli artisti, ma a questi medesimi, ai pretesi custodi dello spirito tedesco, converrà pur rivolgere la domanda, se non siano disposti a servire meglio la Germania col loro silenzio. " *Kunst* " non deriva soltanto da " *können* ", arte non è soltanto capacità, ma anche carattere ».

Per noi italiani non v'era luogo a delusioni o sorprese. Il crollo morale di questo artista, serbatosi per decennî nella torre d'avorio del suo riserbo ed uscitone sciaguratamente proprio in vecchiaia, agli allettamenti hitleriani, era già chiaro quando nel luglio 1939 lo vedemmo sedere accanto ad Hitler sulle tribune di Monaco, nel gran « giorno dell'arte tedesca » (l'Italia era buffamente rappresentata dal presidente del tribunale speciale, un dannunziano, e dal ministro degli esteri, un ignorante!) e quando lo vedemmo accettare il doppiamente lordo denaro del « premio antibolscevico » largito dalla bisca di San Remo, e venire in autunno in Italia a inaugurare con Pavolini, fra molti *Heil Hitler*, la davvero sconcia « Mostra Antibolscevica » (leggi antisemita), di cui solo chi l'abbia una volta veduta può serbare adeguata repulsione. Noi però, amici del passato, che avevamo nutrito per lui lunga ammirazione ed amicizia, avevamo anche sperato che dopo la bufera egli avrebbe saputo tacere, o professare il dramma del suo non certo sereno collaborazionismo, purificandosene almeno nella a lui prediletta forma autobiografica. E' doppiamente triste vederlo invece sgusciare così, ambigualmente, fra i veli di uno stracco estetismo staccato dalla realtà, contaminando il sacro e il profano, ostentando un'impassibilità contemplativa di cui si intuisce tutta l'insincera inquietudine. Carossa ha molti amici in Svizzera ed il gruppo dei « bibliofili di Olten » gli ha pubblicato, in edizione numerata e preziosa, un gruppo di pagine di viaggi italiani (*Aufzeichnungen aus Italien*), dedicate a remote visite a Padova, a Ravenna e Roma, e infine ad una, ahimé recentissima, gita all'isola d'Ischia. Sicuro, nel 1942, l'anno già tanto spassoso per tutti, Carossa volle concedersi dalla diletta Roma un viaggio di svago all'isola degli incanti. Ed è certo colpa della nostra ipersensibilità, se deponemmo il libro senza capacità di giudizio « estetico », dopo avere accompagnato l'autore, perché gli fosse dato il permesso di viaggio dai suoi padroni, in Via Tasso.... dove allora non fungeva ancora una Villa Triste per sevizatori, ma la diretta sua

premessa, cioè l'ufficio germanico di *Kulturpropaganda*, dove Carossa incontra cari suoi amici in missione all'estero.... No, meglio non leggere per ora la sua arcaica pacatissima prosa! Accanto allo sprezzante compatimento di Thomas Mann per il « povero Carossa », io serbo però il ricordo di un molto più indulgente (o forse più inesorabile?) giudizio del sempre umanamente generoso Stefan Zweig dopo le prime *défaillances* morali dell'amico. Egli mi scrisse allora con malinconia che sovra ogni cosa lo accorava la certezza che per interiore fatalità artistica sarebbe presto sceso il livello artistico del poeta e del prosatore da lui tanto apprezzato. Zweig credeva pur sempre alla inseindibilità dei valori morali da quelli estetici e all'indiretto castigo degli dei per i traditori della propria via artistica. Le scarse pagine frammentarie, con cui Carossa torna per ora sulla scena, non permettono conclusioni: la prossima opera ci dirà se continua il tramonto senile o se saprà accendersi un nuovo crepuscolo.

* * *

Per completare, o almeno per continuare, questa rapida presa di contatto con i più rappresentativi, fra gli scrittori della Germania d'ieri non emigrati, io dovrei, dopo aver parlato nel *Ponte* di Reinhold Schneider e di Hesse, di Wiechert e di Carossa, intrattenermi del « caso Jünger ». Ma sarò breve.... per innata incompetenza. Debbo confessare, infatti, di aver sempre nutrito per questo notevole e raffinato esponente di una *forma mentis* non certo esclusivamente tedesca, ma nella Germania novecentesca giunta al massimo sviluppo, così istintiva definitiva ripugnanza, da non essere stata mai capace di completa conoscenza e di equa valutazione per quelle che sono a quanto pare le sue alte doti artistiche. Ernst Jünger, uomo d'armi e di penna della nostra vecchia generazione, voglio dire che ha fatta la prima guerra mondiale esaltando poi la « grande avventura » bellica con bellicosissimi libri, pregni di ebrezza di violenza (*in Stahlgewittern, Feuer und Bewegung*), era noto a tutti noi, osservatori regolari della produzione germanica, ma per taluni di noi rimaneva sull'altra sponda. Era cioè, già nel remoto primo dopoguerra, fra coloro che, forse più « saggi » degli idealisti, dei razionalisti, degli europeizzanti, dei pacifisti, degli uomini insomma umani e non belluini, credevano che alla forza soltanto spetti decidere l'avvenire del mondo. L'arte della guerra, il problema della guerra era il solo che allora lo dominasse: e non per nulla il suo saggio più discusso (verso il 1930, se non erro) fu *La mobilitazione totale*. Era il verbo dell'annullata individualità, il credo già trasparente di una concezione di schiacciante potenza universale, non più nazionalistica. « L'opera teore-

tica di Jünger è una critica sistematica della civiltà europea nella sua forma liberale », dirò valendomi della formula non sospetta di malanimo di un suo ammiratore e traduttore italiano, di Alessandro Pellegrini, al quale mal riesco a perdonare di aver dedicato a questo artista, spiritualmente da lui così lontano, la... cooperatrice complicità di una sua bella traduzione e di un acuto ma troppo entusiasta saggio introduttivo, quando nel 1942 anche Jünger fu fatalmente presentato all'Italia (*Sulle scogliere di marmo*, Medusa). Che il signor Jünger fosse fra i seduttori parigini durante la occupazione tedesca, fra gli allettatori più scaltri di gioventù cinica e scettica, od anche ingenua ed entusiasta, non fa certo meraviglia. Ricordo che non pochi italiani (non ingenui!) ne erano allora entusiasti, come se il superintellettuale berlinese pieno di aristocratico distacco dalle rozzezze dei suoi colleghi ammazinatori in uniforme nera, costituisse una specie di giustificazione inespressa alla loro del resto non sensibilissima sensibilità morale. *Le scogliere di marmo* è un racconto fantastico, di una abilità fredda, di una tortuosità ripugnante, mostruoso fiore di un mostruoso decennio, vizzo e fradicio forse già oggi, certo disperso in polvere di oblio già domani, che ebbe gran fortuna come « romanzo a chiave ». Già, a doppia chiave: nel mostro-protagonista i trepidi oppositori interni, quelli del cauto doppio giuoco, potevan anche riconoscere sogghignando il Führer. Il libro fu persino, dopo un lungo e largo periodo di diffusione, ritirato (intanto però il ministero della propaganda, che se ne intendeva, lo raccomandava ai paesi vassalli!), senza che per questo il suo autore mai lasciasse capire se la figura-spaventapasseri ritraesse Hitler o Stalin, anzi inclinando a questa seconda interpretazione.... Comunque, dopo Stalingrado, quando nelle reti del fanatismo sboccante nell'inevitabile suicidio finale, rimasero soltanto i più pazzi e i più tonti, al *Majestic* di Parigi la destra tedesca intellettuale e militaresca cercò di mettersi in salvo, balzando fuori dall'automobile senza autista. Pare che Jünger da allora abbia sterzato a sinistra, all'estrema sinistra addirittura, ad un suo nazional-bolscevismo che cercherebbe appoggio persino nelle gerarchie dei partiti democristiani.... Ma gli alleati, i comunisti per i primi e poi gli anglosassoni e i francesi, pare non si siano lasciati persuadere. Jünger dovette diffondere il suo programma in forma semiclandestina e divenne così, chi sa, il campione del « risveglio » di domani. Ma qui le faccende si complicano ed io ritorno a dichiarare la mia incompetenza, avendo avuto la fortuna di non aver rimesso piede nella Germania occupata e di non sapere bene quel che bolle nella triste pentola. La *National Zeitung* di Basilea ha pubblicato un paio di mesi fa due grossi e ben ferrati articoli, per additare al mondo

Ernst Jünger come « il pericolo numero uno », il prototipo di tutti i doppi e tripli giuochi, addirittura lo strumento di Bormann, e non so se l'accusato abbia potuto difendersi. Vi sono d'altra parte taluni ambienti in ogni paese, voglio dire anche a New-York, a Londra e a Parigi, e forse anche a Roma, che credono alla buona fede di una autentica « conversione » di Jünger alla « libertà » e, che, puntando da buoni esteti sulla indiscutibile abilità dialettica, sul notevole livello mentale di questo tedesco « lavato in tutte le acque », gli fanno credito per l'avvenire e si preparano intanto ad ammirare le cesellature dei suoi diari e dei suoi capziosi frammenti. E' indubitabile: Jünger sa « scrivere bello », ha doti eccezionali di fantasia visionaria e di disciplina formale, ha la « libertà » interiore dei grandi amorali (a lui suppongo che Nietzsche appaia un sentimentalone deboluccio e D'Annunzio un biscottino per vecchie dame) e può darsi ci prodighi in un prossimo avvenire opere di cui si delizieranno tutti i non togati accademici delle aggiornatissime e misteriose avanguardie europee. Diremo anzi, con qualche malinconia, che egli è l'unico scrittore tedesco uscito dalla guerra « *frisch und fröhlich* », senza tare, senza le conseguenze psicologiche o fisiche che carcere e campi di concentramento possono e debbono lasciare in un artista, senza insomma la povera umana sofferenza che farà forse deviare Schneider verso la lirica, Wiechert verso una verbosa religiosità moralizzante.... Se qualcuno vuole saperne di meglio su questo perfetto tedesco, legga del resto un libro serio a lui dedicato, e proprio al fine di giustificarlo e di difenderlo, e stampato in America: KARL O. PAETEL, *Ernst Jünger*, Verlag F. Krause, New-York City. Ma può darsi che solo per mia ignoranza non conosca quel che i diversi cenacoli non tedeschi, i camerati di pochi anni or sono, vanno pubblicando sul « pericolo numero uno » in lingue neolatine. Il caso Jünger è un tipico fenomeno del dopoguerra europeo. Tutti i dopoguerra sono malinconici.

LAVINIA MAZZUCCHETTI.

LE PORTE DEL "BEL SAN GIOVANNI,,

Fino dal 1322 i Consoli dell'arte di Calimala, a cui spettava il governo e l'amministrazione del bel San Giovanni, avevano pensato ad abbellire le porte della Chiesa ordinando che fossero coperte di rame dorato o di metallo. Probabilmente il lavoro, affidato allo scultore Tino di Camaino, non fu mai effettivamente compiuto: già nel 1329 infatti si deliberava che le porte si facessero « di metallo o ottone più belle che si può », mandando a Pisa a vedere e ritrarre quelle del Duomo, e a Venezia a cercare il maestro adatto alla loro lavorazione. L'intendimento dei Consoli veniva ad ovviare a una mancanza che era certamente sentita: molte delle maggiori chiese d'Italia avevano ormai da secoli le loro porte di bronzo, fatte venire da Costantinopoli le une, le altre modellate e fuse da artisti italiani; e il Battistero di Firenze, splendido dei suoi marmi all'esterno e del fulgore dei suoi mosaici all'interno, non poteva rinunciare a quello che avrebbe senza dubbio costituito un degno completamento dell'edificio. Le porte che fino ad allora si erano fatte non erano però, a quanto sembra, dorate; niellate con smalti neri, rossi e verdi ed ageminate d'argento quelle bizantine o bizantineggianti, a semplice bassorilievo quelle più tarde italiane. Ma i Consoli dell'arte di Calimala, che prima avevano pensato di coprire le porte lignee di rame dorato, vollero che anche le nuove porte unissero alla lucentezza del bronzo il fulgore dell'oro; e vollero dorate le storie delle porte a cui attendeva dal 1329 maestro Andrea di Ser Ugolino da Pisa, al pari delle teste di leoni che sono nella cornice. Anche se tracce della doratura non fossero tuttora apparse in vari punti, ce ne avrebbe fatto certi il documento del 24 luglio 1333, nel quale maestro Andrea conviene di fare e indorare ventiquattro di quelle teste (e tante ce ne sono in ciascuna delle due imposte) e le storie di uno dei due battenti ancora in lavorazione nell'opera di S. Giovanni, come erano fatte e indorate le teste e le storie dell'altro già in opera nella chiesa: documento che trova conferma nella contemporanea testimonianza di Giovanni Villani, che, al cap. 176 del X libro delle sue *Storie*,

ci dice: « Nel detto anno 1330 si cominciarono a fare le porte del metallo di San Giovanni, molto belle e di meravigliosa opera e costo; furono formate in terra, e poi pulite e dorate le figure per un maestro Andrea Pisano, e gittate furono a foco di fornelli per maestri veneziani ».

Quando nel 1401 fu indetto il celebre concorso per la seconda porta del Battistero si volle che fosse ripetuto il disegno della prima, come appare dai due bozzetti superstiti, quelli del Ghiberti e del Brunelleschi; e ovvio era che se ne ripetesse poi anche l'aspetto esteriore, dorandone soltanto le figurè e gli ornamenti delle cornici. Anche ciò avrebbe potuto desumersi dai bozzetti stessi, dorati appunto soltanto nelle figure e non nei fondi; ma, ch'io mi sappia, nessuno aveva finora da quelli esplicitamente argomentato quale dovesse essere in origine l'esatto aspetto della porta, anche perché non potevasi avere certezza che la loro doratura fosse originale: e vedremo fra poco come effettivamente essa sia posteriore al concorso. La porta, commessa a Lorenzo Ghiberti nel 1403, fu compiuta e collocata a posto, sul lato che guarda Santa Maria del Fiore, il 19 o 20 aprile del 1424. Anche per questa le testimonianze dei contemporanei ne attestano la doratura: « a' dì 20 d'aprile 1424 la prima (prima del Ghiberti, evidentemente) porta di metallo dorato fu messa dove sono le colonne di porfido » dice il Cambi, un cronista del '400 riferitoci da p. Idelfonso da san Luigi nelle sue *Delizie degli Eruditi Toscani*. E i documenti superstiti negli estratti fattine da Carlo Strozzi, se tacciono del tempo e della spesa occorsa per la doratura della porta, ci danno però conto della doratura del « compasso della storia di Abramo del testamento vecchio », e cioè del bozzetto presentato al concorso, presumibilmente quello del Ghiberti, « per fare prova di diversi maestri e pigliare chi meglio facesse.... Vi si messe d'oro in dorare detta storia fior. 12,3 ». I bozzetti, dunque, erano stati presentati in bronzo non dorato; ma forse già fino dal 1407, quando cioè ancora non si era deliberato di illustrare nella seconda porta il Nuovo anziché l'Antico Testamento, si pensava a scegliere il miglior doratore per la porta appena o non ancora cominciata. Indizio questo chiarissimo dell'importanza che giustamente si annetteva anche a questa operazione. La porta del Ghiberti andò dunque ad accompagnarsi a quella di Andrea e fu più di questa ricca e varia: negli ornamenti delle cornici, dove teste umane sostituirono quelle leonine della prima porta, e ricchi festoni presero il luogo dei chiodi e delle rose; nel modo del rilievo delle figure che giunge nei primi piani al tutto tondo, nell'« accentuazione dell'ondulamento lineare gotico »; ma nella concezione cromatica essa ripete esattamente quella che aveva presieduto all'opera dello scultore trecentesco, nel far ri-

saltare, sul colore unito del fondo e degli elementi dell'ambiente, l'oro delle figure e delle architetture che compongono la scena.

Nel 1424 Lorenzo Ghiberti ebbe la commissione della terza porta; come tutti sanno, egli volle sciogliersi dalla fedeltà allo schema usato per le due porte precedenti, e ci dette quella che il Vasari chiama « la più bell'opera del mondo, e che si sia vista fra gli antichi e moderni » e che, quand'anche questo giudizio appaia errato nella misura, rimane pur sempre il mirabile documento di una visione artistica legittima e originale, per quanto possa essere esteticamente superata. Anche per questa i documenti e i ricordi dei contemporanei ci parlano della doratura. Nei primi, fino dal 1447 si prevede la doratura di ventiquattro spiagge e di ventiquattro teste nell'ordinarle a Lorenzo e nel fissarne il prezzo: ai 2 d'aprile del 1452, « essendo finita la terza porta di San Giovanni, si dà a indorare a Lorenzo di Bartoluccio e a Vittorio suo figliuolo per fior. 100 di lor magisterio, e fatica a tutte altre spese dell'arte per doverla haver finita il dì 20 di giugno prossimo ». Quattro giorni prima del termine fissato, ai 16 di giugno del 1452 « fu dichiarato esser la detta porta finita del tutto d'indorare. Si paga fior. 884 d'oro e lire 99 soldi 3 den. 8 per oro comperato per dorare la detta porta ». Dei secondi, il già ricordato Cambi ci ripete che nell'aprile del 1452 furono indorate le storie della terza porta. Né gli uni né gli altri ci chiariscono però la distribuzione della doratura, tanto che era opinione comune che essa si stendesse uniformemente su tutta la porta; e quando nell'800 una riproduzione di essa fu fatta per il South Kensington Museum, essa fu dorata in ogni sua parte. Il Drury Fortnum ne biasimava la doratura sfarzosa che offendeva gli occhi: e, asserendo che gli originali erano stati dorati solo qualche anno dopo il loro compimento, e che la doratura non era nel primo disegno dell'artista, chiamava questa una splendida stravaganza parallela a quella di Nerone nel dorare l'opera di Lisippo, cui però il tempo e l'uso avevano posto rimedio: e soggiungeva che una doratura parziale, cioè delle sole modanature e linee architettoniche, sarebbe stata preferibile, perché avrebbe risparmiato così i rilievi la cui eccellenza artistica avrebbe potuto essere molto più apprezzabile sul ricco colore del bronzo. I fiorentini di allora non furono di questo parere: la terza porta fu infatti posta all'ingresso principale del Battistero, sul lato che guarda Santa Maria del Fiore, e la seconda porta fu allora spostata sul lato nord, quello che guarda verso l'Opera di San Giovanni e la colonna di San Zanobi; l'altra, quella di Andrea Pisano, che nei documenti è comunemente detta la Porta del Battesimo, rimase là dove era forse collocata sino dall'originale, all'ingresso meridionale che è sempre rimasto quello abituale, e che

è il più prossimo al fonte battesimale trecentesco che aveva sostituito nell'uso quello originario al centro della chiesa, rammentato anche da Dante.

Da queste testimonianze di documenti e di ricordi di contemporanei appare dunque certo che le porte del Battistero, fin da quando furono collocate ai loro posti, erano dorate, nel modo che si è visto le prime due, cioè le figure e gli accessori delle storie e gli ornamenti delle cornici, la terza in altro modo che però non si rileva chiaramente da quelle fonti. E' ovvio presumere che di questo particolare aspetto delle porte, che già abbiamo detto nuovo in confronto di tutte le altre porte bronzee di chiese italiane, e che così poco felice è sembrato ai moderni che vi hanno accennato, debba essere rimasto qualche ricordo finché esso durò nella sua sostanziale integrità. Infatti Pietro Cennini, figlio dell'orafo Bernardo Cennini, che aveva collaborato col Ghiberti nella terza porta, in una lettera scritta il 12 settembre 1475 a Pirrino Amerino, descrivendo il Battistero e magnificandone le bellezze, dopo aver accennato alle porte come cosa di cui mai non fu vista l'eguale, alle soglie bronzee e agli stipiti ornati di animali, di frutta e di foglie, soggiunge: « *Illic aenae valvae bifores interradiant auro* »; rendendo efficacemente ed esattamente in una sola parola l'effetto che dovevan fare soprattutto le prime due porte, con quell'alternarsi di oro e di bronzo che si accompagnava al variare e al digradare del rilievo. A distanza di meno di un secolo, nel 1550, un'altra testimonianza ci documenta che la doratura della terza porta doveva essere ancora visibile: l'epigramma che il Vasari, nella prima edizione delle sue *Vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani*, riporta alla fine della vita di Lorenzo Ghiberti, come uno dei pochi superstiti fra i molti versi latini e volgari che erano stati fatti in sua lode. L'epigramma si riferisce all'aneddoto, già citato dal Vasari nella stessa *Vita*, secondo il quale Michelangiolo avrebbe detto che la terza porta era degna di stare « alle porte del Paradiso » e suona:

*Dum cernit valvas aurato ex aere nitentes
In templo, Michael Angelus obstupuit:
Attonitusque diu, sic alta silentia rupit:
O divinum opus! O janua digna polo!*

L'epigramma è ripetuto solo parzialmente da Francesco Bocchi nella prima edizione delle *Bellezze della città di Firenze*, apparsa nel 1591 e, integralmente, a quasi un secolo di distanza, nella seconda edizione curata da Giovanni Cinelli, apparsa pure a Firenze nel 1677. Sembra giustificato supporre che, se la doratura a quell'epoca fosse del tutto scomparsa, il diligente Cinelli

non avrebbe mancato di avvertire che le parole dell'epigramma si riferivano ad uno stato di fatto ormai superato: ciò che egli non ha creduto di dover fare. Dopo di questa, nessun'altra testimonianza, esplicita o no, ci illumina sullo stato di conservazione delle porte per ciò che riguarda la doratura, fino al secolo XVIII; doratura che, presumibilmente, doveva andar scomparendo, e che nel 1772 doveva essere quasi completamente occultata. In quest'anno infatti il pittore Antonio Raffaello Mengs, che aveva ottenuto di trarre un calco della porta del Paradiso, propose ai deputati della Camera di commercio (che evidentemente avevano ereditato la giurisdizione sul Battistero dall'arte di Calimala) di ripulire i bassorilievi della porta, accompagnando la richiesta con un parere sottoscritto da lui, dal pittore Ignazio Hugford, dagli scultori Francesco Janssens, fiammingo e Innocenzo Spinazzi, fiorentino, nel quale si esprimeva la certezza che nessun danno sarebbe venuto all'opera d'arte, se il lavoro fosse stato fatto con la dovuta prudenza, cioè senza usare mezzi meccanici o sostanze corrosive. Quattro maestri fonditori fiorentini accompagnavano questa con una dichiarazione analoga, in cui anzi accentuavano i vantaggi che ne sarebbero venuti di « render più distinta la perfezione del lavoro e di scoprire nel tempo stesso il non piccolo avanzo dell'antica lor magnificenza »: ciò pensavano Angelo Spinazzi, Ferdinando Niccioli, Giovacchino Mongani e Cosimo Siries, allora direttore dell'Opificio delle pietre dure. Ma i deputati della Camera di commercio, pur persuasi di quanto era stato fatto loro notare, che i rilievi erano « quasi affatto coperti ed intasati dalla polvere e dal sudiciume che toglie una gran parte di pregio non solo alla finezza e rarità del lavoro, quanto alla doratura sopra di essi tuttavia esistente », vollero giustamente cautelarsi di fronte alla responsabilità di una simile operazione, sollecitando dal granduca Pietro Leopoldo il parere del dr. Raimondo Cocchi, antiquario della Real Galleria, designando in pari tempo, per l'eventuale esecuzione del lavoro, Cosimo Siries e Angelo Spinazzi. E il Cocchi, in una lettera piena di contraddizioni, espresse un parere nettamente negativo, fondandosi sull'opinione che la porta fosse dorata a foglia od a mordente, mentre questo sistema doveva essere stato adoperato soltanto per riparare a mancanze della doratura originaria, fantasticando poi delle « frodi » del Ghiberti nella doratura e giungendo addirittura a negare qualsiasi merito al Ghiberti scultore, dicendo la porta « più riguardevole come monumento dell'istoria delle arti e che lusinga i Fiorentini, che per un modello perfetto e senza eccezioni » e, rincarando la dose, disse di non credere « che se si volesse far rinascere la scultura che manca in Firenze, si sceglierebbe di fare studiare le statue del

Ghiberti ». Il Cocchi, ritenendo, probabilmente a ragione, che si fosse già ricorso all'espedito di una grossa vernice unita forse con olio cotto, e tinta di bronzo, per riparare alle sempre maggiori lacune che si formavano nella doratura, finisce col consigliare di « far ricoprire da un esperto doratore col pennello tutti i luoghi scoperti, di una vernice a olio con molto olio cotto, e tinta scura che accompagni quella che vi è ». E così, dopo più di tre secoli dalla sua esecuzione, la porta del Ghiberti fu di nuovo impegnata di vernice per volontà di Pietro Leopoldo, che accolse il parere del suo antiquario, e per opera di Santi Pacini (pittore fiorentino che aveva curato l'esecuzione dei calchi per conto del Mengs) e di Cosimo Siries, a spese del Mengs, che con i suoi calchi e poi con le sue proposte aveva suscitato tutto quel putiferio. Non sembra che la questione della ripulitura delle porte sia più venuta in discussione, fino a un secolo dopo: nel 1884-85, in seguito a una relazione sullo stato generale del Battistero, fu richiamata l'attenzione anche sulla non lieta condizione delle porte, ma non ne nacque più che una polemica tra studiosi che verteva soprattutto sulla natura dello strato verdastro che ricopriva le storie; se si trattasse, cioè, di un miscuglio formato dalla polvere, dall'acqua e dai grassi, dati in occasione di calchi o comunque in occasione di verniciature, miscuglio che avrebbe preso l'aspetto di una ossidazione vera e propria o di un tartaro; o se invece il verde fosse dato esclusivamente dalle ripetute verniciature che forse già avevano preceduto, ma certo hanno seguito quella del 1772.

La rimozione delle porte, avvenuta nel 1943 per sottrarle nella maniera più sicura possibile al pericolo dei bombardamenti aerei, ha fatto sì che, cessata la guerra, sorgesse naturalmente in coloro che ne avevano la custodia il desiderio di accertare quanto effettivamente della doratura fosse rimasto. Furono fatti dei saggi che dettero tutti quanti un ottimo risultato, sì che si fu indotti, col consenso di tutti coloro che potevano e dovevano essere interrogati, a tentare di pulire una intera storia. Sorse allora il problema dei mezzi migliori da adoperare per raggiungere il fine cui si tendeva; e, accertato analiticamente che lo strato di verde al di là dello spessore delle successive vernici era costituito di materie calcaree evidentemente provenienti dalla polvere della strada e dal pulviscolo atmosferico, furono prescelte per la pulitura sostanze che non intaccassero in alcun modo il metallo ma che valessero a liberare quella polvere dal carbonato di rame che la teneva insieme. Intrapreso il lavoro per mano di Bruno Bearzi, fu possibile constatare come la doratura fosse ancora esistente nella quasi totalità della superficie scolpita, e fu possibile anche valutare a pieno la cura e la minuzia con cui tutte le storie erano state cesellate. Du-

plice quindi il vantaggio che da questa ripulitura verrà alle tre porte del bel San Giovanni: quello di restituire loro l'antico rapporto cromatico di bronzo e oro, voluto dagli artisti stessi, e quello di render visibile, nella pienezza della loro modellazione e dei particolari della loro cesellatura, tutte le storie che vi sono rappresentate.

Nei riguardi del primo, i saggi fatti nella prima e nella seconda porta hanno confermato quanto si poteva desumere dai documenti circa la limitazione della doratura alle figure e alle teste leonine, a cui però vanno aggiunti le bullette e i rosoni delle cornici. La pulitura della terza porta ha rilevato invece che la doratura aveva ricoperto tutte le storie, nonchè le figure, le teste e gli altri ornamenti delle cornici, risparmiando soltanto il telaio, ossia l'ossatura architettonica della porta stessa, che viene così a inquadrare anche più solidamente gli spazi figurati ed a togliere quell'uniformità indistinta in cui l'unicità di colore avrebbe sommerso la scultura: esattamente il contrario quindi di quello che il Drury Fortum aveva pensato, col suo gusto ottocentesco, quando aveva giustamente biasimato la doratura totale della riproduzione fatta per il South Kensington Museum. Il sistema usato nelle prime due porte corrisponde a un intento di esaltazione del valore plastico delle figurazioni e ne rende anche più evidente la finezza e la freschezza della modellatura; ma non avrebbe evidentemente potuto usarsi per la terza porta, in cui il rilievo è esclusivamente pittorico e prospettico, e in cui perciò il fondo forma esclusivamente un tutto con la scena. Di qui la necessità della doratura uniforme di tutto il pannello di bronzo con la storia, che rende anche più evidente quel contrasto che è tra il rilievo digradante all'estremo delle scene centrali, e il tutto tondo o il rilievo in ogni modo assai netto delle figure e delle teste e degli altri ornamenti nelle cornici. Ma la doratura potrebbe sembrare un puro abbellimento che lasci intatto il valore sostanziale dell'espressione artistica, se non vi fosse, in tutte e tre le porte, quella cesellatura amorosamente accurata e incredibilmente minuziosa delle figure e di tutti i particolari delle scene. Questa infatti, negli sbattimenti di luci che provoca in tutte le superfici su cui è praticata, sarebbe assai meno evidente, specie dal basso, nel colore scuro del bronzo; mentre il tono fulgente dell'oro rende assai più vive le ombre ed aiuta molto di più alla perfetta visione dell'insieme anche da lontano, pur se naturalmente il profilo dei singoli particolari non è percettibile sempre in uguale misura.

In ogni modo, quando le porte saranno completamente restituite all'aspetto che offrivano quando vennero, una dopo l'altra, collocate agli ingressi del bel San Giovanni, dovremo riconsiderare

la personalità degli artisti che le hanno create e, forse, modificare almeno in parte qualcuno dei giudizi finora espressi. Andrea Pisano, alle grandi qualità che rivela nei rilievi del Campanile di Giotto e che già anche nella porta erano state intravedute, aggiungerà la grazia dell'orafo che gli deriva dalla sua prima professione e che nulla toglie alla chiarezza e all'armonia veramente elleniche delle sue composizioni; per il Ghiberti, che tanto vario favore di giudizi ha incontrato nel corso dei secoli, soprattutto per l'ultima porta, vedremo almeno in parte sfatate le accuse di incoerenza stilistica quando, specialmente nei rilievi a sfondo architettonico, questo avrà riacquistato tutta la sua profondità, finora ottusa e annullata nei confronti delle figure del primo piano. Ma forse, per un giudizio definitivo, converrà attendere che le porte siano tornate al loro posto, nelle cornici dell'architrave e degli stipiti bronzei modellati dallo stesso Ghiberti e dal figlio suo Vittorio (ma non mai dorati) e soprattutto nel castone dei marmi della chiesa in cui rifulgeranno davvero come gemme di bellezza sovrana.

FILIPPO ROSSI.



LORENZO Ghiberti - *Pannello della porta est del Battistero di Firenze*
(Prima della pulitura)

Foto Alinari



LORENZO Ghiberti - *Lo stesso pannello dopo la pulitura*

Foto Sovr. alle Gallerie

ASPRMONTE

Mezzanotte suonava da un lontano campanile di S. Stefano quando abbandonai, con Teodoro Brenson (1), la nostra colonia immersa nel sonno.

Il mulattiere ci precedette a lungo, seguendo, tra i castagneti, scorciatoie invisibili e regolando il passo delle nostre cavalcature che rompevano il silenzio notturno con il tacchettio dei loro ferri: ma allorquando, varcato il pianoro delle Gamberie fummo ai piedi del Montalto, avviati i muli su per il più buio del bosco, s'attaccò silenziosamente alla coda di uno di essi.

Sui campi erbosi — irreali nella luce di un'esile falce di luna — egli non s'era potuto trattenere dal lanciare, solitario, al cielo, un malinconico canto:

*Suttu 'na sola stilla simu nati
Veni cu lu to fiatu e dammi vita,*

ma, ripenetrati nelle tenebre, anche la sua voce si spense.

Tre ore durò l'ascesa in quel folto, senza che gli occhi sbarrati riuscissero a percepire una forma. Solo di tratto in tratto piccole radure lasciavano penetrare nel loro segreto la vaga luce delle stelle. Voli spaventati d'uccelli risvegliati d'improvviso, stridii di scoiattoli.... la fantasia seguiva quei rumori e cullata dall'andare lento e regolare, finiva per perdersi in un mondo di sogno e di fiabe.

Era ancor buio quando raggiungemmo la più alta cima dell'Aspromonte.

La luna era scomparsa, ma le stelle palpitavano in tutta la loro intensità nell'oceano sconfinato del firmamento. Cielo, mare, terra la natura intera dormiva avvolta in un'atmosfera bleu-cupo da dove emergevano, ad oriente, pallide colline di marne bianche, sterili alture d'un morto pianeta.

La nostra guida vedendoci rabbrivire alla brezza pungente:

— Mc' v'appicciu nu focariello — disse e offerteci le coperte

(1) Pittore, acquafortista lettone, autore delle *Visioni di Calabria* (Collez. Merid. Ed. Roma).

di lana rossa che, legate ai basti, avevano reso meno penosa la cavalcata, ravvicinò due pietre e raccattati alcuni sterpi accese un gran fuoco.

Avvolti in quei rossi manti, che la fiamma ravvivava in modo fantastico, le mani protese, sembravamo selvaggi dell'altro emisfero intenti a un rito sacro.

E d'un tratto l'aurora sfiorò, appena sfiorò, con le sue dita, la cima non presentita d'un'alta montagna, e la vetta nevosa dell'Etna escì da quell'ammasso pauroso di solitudini ammantata di viola: quella carezza strisciò sul capo della grande statua del Redentore benedicente dal Montalto e sul versante del Jonio fu tutto un rivelarsi, nel pallore, crepuscolare, di picchi, di colli, di immense superfici ancora velate di tenebre: dovunque passava il tocco di quella mano, si delineavano forme, dai profili dei monti giù giù fino alle coste che con le loro insenature, i loro promontori, cominciavano a distinguersi dall'ampia oscurità del mare.

Il versante tirreno, ancora nella notte, sentiva tuttavia il brivido di quel risveglio.

Muti di stupore, come assistessimo al miracolo della creazione del mondo, erravamo da una sponda all'altra della nostra vedetta, mentre dal mare lentamente emergeva tutta intera la punta del piede dell'Italia, la Sicilia che di lassù sembrava unita al continente, e sparse in quell'infinito, petali disseminati dal vento, le Eolie.

Il fondo azzurro cupo dell'atmosfera andava smorendo, trasformandosi in colori da arcobaleno — dal viola, all'avorio antico, al roseo — che si ravvisavano e trasmutavano di continuo.

Ed ecco, duro ed improvviso come un colpo di cembalo in quel silenzio senza rumori terreni, il primo dardo del sole non ancora emerso, configgersi nelle nevi dell'Etna: ecco miriadi di dardi d'oro colpire tutte le vette, e infine l'astro ilare e giovane balzare su, dominatore di tutti gli spazi.

La trasparenza cristallina dell'etere s'imbeveva d'una polvere d'oro che si faceva di minuto in minuto più densa: fasci di luce sempre rinnovati e sempre più violenti si riversavano in tutte le valli, accentuando le ombre che respingevano nel loro profondo, fino a che tutta la riposante dolcezza dei bei colori dell'alba svanì sotto il tremito bianco, intenso e abbagliante della luce mattutina e la Calabria non fu più che un'enorme massa fulva impregnata di sole, con calcinate creste desertiche e isole di verde-cenere e oro tra due immensità azzurre.

Cercavo di orientarmi, di riconoscere in quelle distese, che avevo traversato tante volte e in tutti i sensi, qualche particolare, qualche punto di riferimento che mi fosse di guida: e provavo un

senso di delusione non ritrovando in quel paesaggio grandioso nessuno degli elementi che ne formano la profonda malia.

Dov'erano le polverose strade percorse al ritmo irripoato delle cicale, che dividono come una vampa i tappeti di felci oscure degli sterminati oliveti della piana di Gioia e di Palmi dai cui contorti rami piove una sonnolenza inerte che comunica l'angoscia indefinibile della vita panica?

Dove quei patetici agglomerati di abituri umani, Maropati, Varapodio, Tresilico, Molochio, Delianova, Melicuccà, umile corona a quel glauco oceano?

Dove quel cielo di foglie nere e d'argento che nei miei viaggi notturni, ad ogni alito rispondeva al tremito delle stelle, sussurrando all'anima voci appassionate e austere?

Una pennellata grigia per tutto quel vasto, sudato campo di speranze e di lavoro!

Mi volgevo all'altro versante; ma indarno cercavo le fiumare, le desolate pietraie picchiettate d'oleandri e fiancheggiate di fichi d'India, seguite per ore e ore su cavalcature assonnate mentre dai monti scendeva il caldo aroma dell'arsa flora selvatica: invano scrutavo l'orizzonte per individuare quei paesetti cinerei, Ferruzzano, Staiti, Africo, Ardore, ove mi ero tante volte attendato tra creature di sofferenza e di miseria, che mi facevano sentire come null'altro mai il vincolo della solidarietà nel dolore, e mi davano il desiderio di esiliarmi tra loro per un sogno disperato di redenzione sociale.

Piccole incerte rughe, punti più immaginari che veduti!

Questo l'ascetico insegnamento che ci dà la montagna e al quale richiama il veggente di Celico: *nostrum est ascendere super speculum montis*: ma è questo pure il monito desolato di tutta la storia di questa terra così provata.

Che cosa resta più delle famose città che i Greci fondarono su questi due mari e che ebbero una fioritura così vivida e intensa, oltre l'alone di poesia e di gloria che circonda i loro nomi? Faticosamente l'archeologo tra dense macchie e acquitrini disseppellisce fondamenta di templi, roccie di colonne, frammenti di terrecotte, ma non un'anima è tornata a dire il perché di tanta desolazione.

Roma, che dovunque è passata ha lasciato tracce grandiose della sua potenza, qui dove, per affrontare i Bruzi e più ancora i Cartaginesi, ha fatto il deserto, è quasi del tutto muta e assente.

Bisanzio, che in queste sue estreme marche occidentali tante volte difese contro ondate di Arabi e di Longobardi, vide affluire dall'Oriente torme di monaci migranti e fiorire una santa tebaide, a null'altro ha legato il suo nome che a qualche umile chiesetta, a qualche lembo d'affresco.

Normanni, Svevi, Angioini, Aragonesi, stranieri che hanno riempito questa terra — tra clangore d'armi di guerre devastatrici, ed una intensa e rapace vita amministrativa — di tante grandi costruzioni, di tanti imponenti castelli e che hanno scatenato passioni così feroci che ancora oggi leggendo le loro cronache non è possibile non parteggiare per gli uni o per gli altri, quale testimonianza della lor storia ci hanno tramandato in questo giustizierato se non la tacita solennità delle dirute rocche feudali?

Tutto ciò che altrove forma la vivente tradizione d'una terra, il retaggio d'arte e di bellezza dei padri, la silenziosa educatrice della sensibilità nazionale, qui è stato distrutto se non dalla violenza degli uomini, dalla furia apocalittica degli elementi che con persistenti attacchi hanno di secolo in secolo raso al suolo quanto nelle epoche precedenti s'era salvato. Tutto ciò che non è stato affidato esclusivamente alla vita dello spirito, penetrando nel profondo delle esperienze umane, qui è naufragato nel silenzio e nell'oblio.

Qual meraviglia se — nella perpetua vedovanza del patrimonio che crea alle collettività la poesia dell'esistenza, se davanti a quest'eterno richiamo alla morte — gli spiriti siano andati in cerca della « città del sole », per evadere dalla loro città terrena impastata di lacrime e di sangue, e che da queste montagne sia sorto il canto più poetico, l'aspettazione più trepida della terza epoca della pace e dell'amore?

Mentre Brenson — seduto su di un masso — disegna con frenesia, esaltato da tanta grandezza, io, chiusi gli occhi all'accecante violenza della luce, sento venir su da tutte queste valli, da tutti questi villaggi, da tutte queste lande, supremo atto di fede nella vita, la parola di Gioacchino da Fiore:

« Il primo stato tremò sotto l'incerto chiarore delle stelle; il secondo contemplò la luce dell'amore; solo nel terzo sfogherà il meriggio.

« Il primo fu un inverno; il secondo un palpitare di primavera; il terzo conoscerà la pinguedine dell'estate.

« Il primo non produsse che ortiche; il secondo diede le rose; solo al terzo appartengono i gigli.

« Il primo vide le erbe; il secondo lo spuntar delle spighe; il terzo raccoglierà il grano.

« Il primo visse nell'atmosfera del timore; il secondo in quella della fede; il terzo vivrà nella carità ».

UMBERTO ZANOTTI-BIANCO.

(Dal diario inedito della Calabria)

1926.

LUNGHE E BREVI

Nel breve corridoio dove, stante la scarsezza del combustibile, s'eran ridotti a passare il pomeriggio i padroni di casa coi loro ospiti, i discorsi proseguivano calmi ed alacri. Ma siccome lo spazio era poco, i presenti s'eran divisi in due gruppi: uno situato a nord della Bechi, per intenderci, e l'altro a sud. A nord sedevano una giovane figliola del padron di casa, uno studente toscano, la moglie di un ragioniere e il sottoscritto, mentre a sud stava il padron di casa, professore di greco al liceo locale, sua moglie e due altri.

Dopo un po' di chiacchiere io, tendendo l'orecchio verso la parte del professore, compresi che laggiù era avviato un discorso molto serio e importante su Platone. Mentre noi quassù, a nord, navigavamo in pieno argomento di ricette e di cucina. Anzi, a dir il vero, il nostro discorso si precisò decisamente sulla maniera di preparare i filetti d'aringhe.

La signora del ragioniere diceva che dapprima bisogna tagliar loro la testa, poi con le dita portar via la pelle, poi far loro un'incisione lungo il dorso e, procedendo con garbo, dividerle in due filetti.... Era una piccola donna piacente, vestita di blu ed esponeva il suo tema con una grazia da vera *gourmande*. Poi ella proseguì col dire che bisognava anche asportare le due pinne dorsali e la parte inferiore del ventre.... Ma ecco che proprio in quel momento, tendendo l'orecchio verso sud, udii dalla parte del professore venire parole dotte e solenni:

« La *Repubblica* è un'opera magistrale che segna col *Fedone* l'apice dell'arte platonica. Vi è dichiarata la famosa utopia dello stato modello sulla base della comunanza dei beni dei cittadini; reggitori i filosofi e i poeti sbanditi ».

I suoi vicini ascoltavano il professore con somma deferenza e gli muovevano di tanto in tanto qualche domanda, a cui egli rispondeva con gravità creando veramente intorno a sè un'aria da sinédrio platonico.

Ma quando di lì a poco con l'udito ritornai quassù nel nostro

gruppetto m'accorsi che il discorso sulle aringhe continuava in pieno rendimento. Adesso era entrato in campo anche il giovane toscano che si dimostrò subito entusiasta di quel cibo e soggiunse che presso di loro, a Fucecchio, le mettono a giacere su larghe fette di pane e le fanno cuocere con la minestra di ceci. « Una delizia! — fece succiandosi le dita. — Ma bisogna aver l'accortezza di pulirle bene e lasciar imbibire lungamente il pane ».

— Fra i dialoghi incerti, disputati o di minore importanza — continuava intanto laggiù il professore — il *Jone* che discorre dei poeti e della poetica ispirazione, il *Crizia* che ha una breve descrizione di Atene e di un governo ideale nella fantastica isola Atlantide....

— Ma sì, signora, anche un pizzico d'aglio! — fui violentemente richiamato quassù dalla voce del toscano che stava polemizzando con la signora in azzurro.

— Ma che aglio! — ribattè la donna — aggiungetevi piuttosto le uova e il cosiddetto *latte*, poi conservate ogni cosa in una terrinetta.

E qui s'impegnò una piccola zuffa. Ciascuno difendeva a spada tratta il suo punto di vista: per l'aglio si schierava il giovane toscano, e per le uova e il *latte* si batteva la sposa del ragioniere.... Eppure, che v'ho a dire?, anche in mezzo a tanto fiero contrasto e confusioni di voci, ricordo benissimo che, allungando l'orecchio ancora verso il sud, riuscivo a percepire laggiù, come gli estremi accenti d'un SOS lontano:

— Si collegano le *leggi* ov'è perseguito un governo dispotico.... fondamento di vita pratica.... *Gorgia, Timeo, Protagora....* ».

Che già gli Adoratori dell'Aringa si erano precipitati in cucina alla ricerca del Re dei Cuochi.

*

Nell'ospedale è entrato ieri un ex-gerarca per farsi operare d'ernia. La voce s'è sparsa per le corsie e ha fatto mormorare un po' tutti.

— Quel brutto demonio lì meriterebbe ben altro! Ne ha fatte da vendere.

— Ne so qualcosa io che mi trovavo a S.... quand'era prefetto.

— Be', adesso è qui e fra l'altro ha dichiarato che non ha danaro per pagarsi il deposito della degenza e dell'operazione. Poverino! E dire che allora faceva tanto il gradasso e il nababbo.... Mi ricordo ancora quando gli saccheggiarono la casa, il 25 luglio, che il popolo continuò per un giorno intero a portar fuori dalla sua cantina bottiglie, damigiane d'olio, prosciutti, ogni ben di Dio!

Ancora una volta l'ospedale, che accoglie gratuitamente banditi ed ex-bravacci del regime, m'è parso l'immagine della democrazia che bonariamente assolve, dimentica e non ci pensa più.

*

Mimmina quand'è a Milano ha un coraggio da leone a invitare amici e parenti a passar la giornata nella sua casa di campagna, come si faceva una volta. « Lassù un pugno di riso e un letto ci sono sempre per voi ». Ma si sente difesa. Dalla città alla campagna son cento chilometri di ferrovia e nessuno dei suoi amici ha uno straccio di biglietto a riduzione.

*

Un altro concetto ch'io ho della guerra è che l'uomo fa la guerra perchè è stufo di stare in pace. C'è proprio una certa uggia mortale a cui l'uomo va incontro durante prolungati periodi di pace, una stanchezza assurda, un desiderio di mutare in qualche modo l'andazzo monotono ed uguale d'una vita senza sobbalzi, troppo opulenta e pacifica, senza apparizioni, senza novità. Del mio parere mi pare sia anche Chesterton quando in un suo saggio su Savonarola scrive: « Savonarola non salvò gli uomini dall'anarchia, ma dall'ordine; non dalla pestilenza ma dalla salute, non dalla fame ma dal lusso.

« Uomini simili a Savonarola testimoniano un terribile fatto psicologico di tutti i nostri cervelli, ma pel quale non abbiamo trovato ancora un nome: che le comodità sono le peggiori nemiche della civiltà ».

*

E' sorta un questione tra Gigetto e la zietta per via d'un piccolo furto. E la zietta dalla rabbia gli ha lasciato andare uno schiaffo. Allora, *horresco referens*, Gigetto glielo ha reso.

Ma, pensate, uno schiaffo alla zia!

La povera donnina è rimasta là incitrullita, poi è scoppiata in pianto e Gigetto se l'è svignata.

Quando s'è saputa la cosa a scuola i compagni di Gigetto si son divisi in due parti: quelli che han riprovato la villania e non salutano più Gigetto, e gli altri, diciamo i libertari o comunisti, quelli della maniera forte, che, ben esaminato il caso in apposito conciliabolo, dichiararono che Gigetto aveva agito bene. Che zia o non zia, uno ha pur diritto di prendersi le sue brave rappresaglie. E fecero di Gigetto una specie d'eroe e come tale le ragazze della classe se lo contesero. Ma quale fu lo

sdegno di costoro quando un giorno lo sorpresero che passeggiava per i giardini pubblici al braccio della zietta e seppero che le aveva chiesto scusa. Traditore! Gli si volsero contro inviperiti.

*

Dite quel che vi pare, ma la lettura più esaltante per un letterato, la più edificante, è pur sempre quella delle proprie opere. Guardatelo adesso il nostro letterato che, seduto in poltrona, alla finestra, si legge fervidamente il suo ultimo romanzo. Lo sfoglia avanti e indietro, rilegge ad una ad una quelle frasi, quei passi, quei periodi ch'egli ha scritto in vari tempi, e pensa: to' questo m'è riuscito proprio bene; va a ripescare certi passi dove è consapevole di aver impiegato tutta la foga del suo ingegno, della fantasia, e si dice: come son bravo! E pensa: anche questo brano d'amore che effetto avrà fatto sulla Gilda? E cosa diranno i miei amici letterati di questa parte critica e riflessiva?... Per concludere infine: « E' un gran bel libro ».

*

La bomba atomica è l'ultima fase della corsa agli armamenti, di cui la prima fu la clava di Caino. Che bel progresso su pei secoli!

A volte mi vien da pensare se questo fatale indirizzo dell'uomo nell'inventare sempre nuovi mezzi di distruzione altro non sia che un tranello che ci tende la Natura per limitare nel mondo una soverchia esuberanza di nascite. Essa fomenterebbe in noi questo genio dell'eliminarci a vicenda per creare sulla terra una specie di equilibrio tra popolamento e nutrizione: in breve non vuole che sussistano più creature di quante siano in grado di trarre sostentamento dalle sue mamme poderose.

Se veramente così fosse perchè non l'aiuteremmo noi praticando un severo *birth control*?

Ma in Italia non è permesso il *birth control*, perchè siamo cattolici. E allora: *crescite et multiplicamini!*

Poi, naturalmente, viene la salassata.

*

Maggio '46.

— E così, reverendo, ha potuto acciuffare i ladri?

— Macchè! — fa il vecchio prete rubizzo.

E mi racconta che gli hanno rubato il calice d'argento dell'altare, due pianete, la bicicletta ed altre cosucce.

Si ragiona. Gli duole, più che altro, per la bicicletta, con la quale egli poteva andare svelto a Como. Gliel'aveva regalata Gerbi, il corridore, ch'era suo amico.

Poi si parla della festa del paese, che aveva avuto luogo qualche giorno prima.

— Han ballato tutta la notte là nei Crotti e son avvenute di quelle cose, di quelle cose!... E allora sa, io, per pieca, la mattina dopo non ho aperto la chiesa.

*

Dice che abbiamo in casa tra vecchi e nuovi otto orologi. E io che non ne posseggo neanche uno!

Che bisogno c'è, infatti, di spaccare il tempo in questo modo? Io ho sempre pensato che si può benissimo arguire che ora sia dai suoni, dalle luci, dalle sensazioni che si ripetono con regolarità ogni giorno intorno a noi, nella natura, nella nostra casa, nelle nostre vicinanze. Il sole, per esempio, che a saperlo considerare bene nelle sue ombrie e nella sua forza ti sa precisare in che ora si trova del suo quadrante, poi all'alba c'è l'*Angelus* che suona dalla chiesa vicina, per le nove c'è la Peppina che batte i tappeti, per le dieci c'è il grido del cenciaiolo sullo stradone e per le undici il fischio di quel tal treno ecc.

Leggo nelle « *Neue Gedichte* » di Heine:

Chi primo inventò l'orologio, la divisione del tempo in minuti e ore?

Certo fu un gelido e triste uomo.

Egli sedeva in una notte d'inverno e rifletteva.

Contava gli squittinii più segreti dei topi

E il rodio eterno del tarlo.

*

Non mi pare^{*} assurdo che dobbiamo esser tutti lavoratori? Come se non ci fossero al mondo anche i perdigioni e i sognatori. Il poeta, per esempio, è un lavoratore? E i pittori? Quei capoccioni totalitarî han gridato sull'Europa lavoro! lavoro! e per paura di contrariarli tutti ci siam messi in tuta. Ma per fortuna c'è ancora tanta brava gente al mondo che fa i propri comodi! Tuttavia è un po' triste pensare che non uno di noi possa prendersi la libertà di gridare: « Non faccio niente! Vado a spasso! Mi mangio le mie poche rendite! ».

*

Credete ch'io sia di quelli che delirano per De Pisis, De Chirico, Carrà? Nient'affatto. Il mio godimento è di assistere a qualcuna di quelle « vendite all'asta » che si svolgono in botteghe a vento, lungo certe strade delle nostre città: godermi quel caro festoso turpiloquio di colori, quelle care schiette brutture. Turgidi paesaggi alpini scoppianti di salute come tacchini

sotto Natale, mazzi di fiori (ireos, peonie), che urlano come cavadenti sulle piazze dei villaggi, scene di cappa e spada scaricate a pieno tubetto, cascate e *chalets* in mezzo a glicine in fiore su laghetti romantici: tutto quel gamball'aria di tinte urlanti, bivaccanti, forzute come le lottatrici dei baracconi, vi confesso mi dà alla testa, è la mia passione!... Penso ai fidanzati macellai, che qui vengono a scegliersi il quadretto per il loro salotto di Cantù, e godo per loro. E me ne torno a casa senza tanti problemi critici per il capo, contento di pensare che quelle pitture avrebbero potuto essere le sole che sarebbero state apprezzate da Ercole, da Oloferne e da Gengis Kahn.

*

A cagion della rottura di molti camini, dovuta ai bombardamenti, ecco che qualche anno fa molte contrade di Milano si erano riempite di certi tubi di fortuna sporgenti ad angolo retto da finestre e finestrucoli per smaltire all'esterno il fumo delle stufette.

Le avete mai osservate? E' un sistema pratico e modesto per sostituire il vecchio comignolo.

Ricordo che io osservavo con un certo piacere quei gomiti di stufa, perchè in mezzo allo squallore della città, dov'essa era più devastata, la vista di quei semplici cannoncini che esalavano il loro pennacchietto di fumo giallastro mi trasportava di colpo in qualche paesaggio del nord dell'Europa: in un paesetto delle Fiandre, per esempio, o della Normandia, dove devono vivere ancora dei vecchi nostruomini in pensione o dei giubilati lupi di mare che fumano in silenzio le loro pipe sul parapetto dei velieri e sulle panchine dei loro placidi canali. E per questo chiamavo tra me e me quei gomiti di stufa « la pipa del nostruomo ».

Avevan proprio l'aria di assomigliare stranamente ad una grande pipa che fumi in silenzio e il cui proprietario stesse prudentemente nascosto voltandoci il dorso.... Quante volte d'inverno io mi son fermato là a studiarmene uno! Di colpo allora mi venivano in mente i romanzi di Loti o di Conrad o mi passavano davanti agli occhi le grandiose scene di mercati e di vele che avevo ammirato nelle città costiere della Bretagna: oppure mi sentivo trasportato, come per incanto, in un villaggetto dell'isola di Marken, con le sue casette di legno, i balconcini fioriti, le ragazze in bustina dalle belle braccia tonde scoppianti fuori dalla manica breve di pizzo, o su quei vecchioni canali di Bruges con gli *schooner* che passavano e ripassavano in sordina come fantasmi all'ombra degli ippocastani e qualche beghina che fug-

giva via solitaria sul *quai* col suo gran cappello di tela. E su tutto questo l'odore selvaggio del Sund, l'odore delirante delle dune e del largo!

Sognatore!

Avrei dovuto, invece, seguire alla rovescia la « pipa del nostruomo » dallo sbocco fino alla sua origine. A quante mai visioni di mediocrità e di miseria mi avrebbe condotto quell'itinerario! Squallidi interni rovinati dalle bombe, piccole stanzucce fracassate o mezze rabberciate dopo tante notti di spavento; un mobiglietto di fortuna, il giorno che cola avaro da una finestrucola mezza tappata dal compensato e lì davanti alla stufetta una mamma in nero, a cui è morto il figlio in Russia e l'altro è attorno in cerca disperata d'impiego.

*

Sto sotto questo magnifico platano e mi diverto ad osservare il lento cadere delle foglie palmate e verdegialle. Che grazia piena d'abbandono esse mettono in quei loro voli elicoidali e bizzarri! Giunte sul prato vi fanno una chiazza di colori così spiccati e vividi che mi dico non c'è tavolozza al mondo che li potrebbe rendere. E allora mi vengono in mente quegli uomini addetti alle compagnie drammatiche (trovarobe?) che sono incaricati di far cadere sul palcoscenico le finte foglie morte.

Ricordate, per esempio, la scena del V atto del « *Cirano* »?

ROSSANA

Le foglie!... (*Alza il capo e guarda nei viali lontano*).

Son di un ilare biondo veneziano.

Guardatele cadere.

CIRANO

Come cadono piano

e bene! E come porre, vedete, ognun sa

nel suo breve viaggio un'ultima beltà:

e malgrado il terrore d'imputridire al suolo

vuol che nella caduta sia la grazia di un volo.

Seduto lassù cavalcioni ad una centina del bocascena, col suo canestro di fiori in braccio, il trovarobe lascia cadere le sue foglie sulla scena con un gesto serafico, che cerca d'intonare meglio che può alla patetica musica dei versi.

Nelle giornate di nebbia, quando le foglie volano più frequenti nel grigio dell'aria, mi par proprio che un arcano Trovarobe le faccia cadere con grazia infinita dall'arcoscenico di un invisibile cielo.

CARLO LINATI.

RICAMO

A quei tempi Anna lavorava come *manicure*; tutta la settimana doveva star curva sotto la luce artificiale, gli occhi applicati a un'attenzione minuziosa. Per lei la domenica era davvero una festa. Lidia, sua sorella maggiore, preferiva trascorrere il mattino di vacanza dormendo fino a tardi; per Anna, invece, quale riposo camminare a spalle diritte, a fronte alta! Le veniva fatto di tendere il capo quasi a cercar l'aria per il respiro più in alto possibile. Quella domenica era andata nel parco della città; vagabondava per i viali, il suo sguardo gioiva a svariare senza controllo; la diffusa ventilata vivacità dei riflessi, il trepido giuoco del fogliame nel sole, nelle ombre a terra, s'accordavano al desiderio delle sue pupille stanche di fissità. Una riconoscenza la penetrava a poter guardare così, un'emozione limpida e dolce. Intorno, la solitudine era tutta infervorata di movimento; tra i fili d'erba, nel folto degli alberi, nell'azzurro, a perdita di cuore c'era un vibrare, uno stormire nel sole, che commoveva Anna, innamorava la sua gioventù; e lei, raccogliendo da terra una foglia un po' marcita si sentiva presa di tenerezza, la posava su una panca al sole, ad asciugare.

Sopra una pietra liscia una farfalla moveva debolmente le ali e sebbene le avessero infilzato in un occhio la punta di uno spillo, viveva ancora. La spillo era grosso e pesante, la teneva senza tuttavia ucciderla, perchè era stato posto in modo che trafiggesse l'occhio soltanto. Certo, l'ideatore del supplizio aveva dovuto un poco applicarsi per riuscire a penetrare esattamente l'occhio quasi impercettibile della farfalla, aveva dovuto calcolar bene la pressione della mano per non ucciderla; era stato un lavoro fine. Poi, cauto e sagace, egli l'aveva posata lì, su quella pietra. Perchè?

— Perchè? Lo vuoi sapere perchè? te lo dico io — gridò Lidia, la stessa sera, quando, prima di addormentarsi, Anna le raccontò l'episodio.

— Perchè gli uomini sono degli infami, eccolo il perchè.

Ed il suo volto paffuto s'era affilato in un fremito di ribrezzo e di rancore. Ma la sorella più giovane non fu persuasa da quella rivolta, anzi se ne sgomentò.

— Credi veramente che siano tutti uguali? — chiese.

Lidia spense la luce e disse:

— Tutti.

La sentenza piombò insieme al buio, fece paura ad Anna.

— Senti — mormorò, dopo un lungo, inquieto silenzio — non potrebbe essere stata una donna?

Lidia si agitò nelle coltri, parve riflettere.

— Potrebbe'essere.... — ammise; ma poi, rannicchiandosi tutta per dormire, risolvette:

— No. Quelle cose.... le fanno gli uomini.

Allora un'apprensione s'impadronì di Anna:

— Per carità, mio Dio — pregava. — che non sia stato lui! — e la camera era piena di orrore.

Oggi, dopo dieci anni, ricamando una farfalla, al punto di figgere l'ago per segnarne l'occhio, quell'episodio era tornato alla sua memoria così vivo, che aveva dovuto sospendere il lavoro. Per l'inspiegabile strazio della farfalla Anna smaniava oggi come allora; il suo essere non lo avrebbe accettato mai. Invece il suo proprio strazio, il male che le aveva fatto « lui » poteva capirlo. Erano occorsi degli anni, uno sforzo quotidiano. Poi c'era riuscita.

— Ma ti ha piantata sapendoti incinta — gridava Lidia.

— Non mi amava più — diceva Anna, con calma. Le pareva di dover comprendere che « non amare più » non è una colpa.

— E' come la morte — diceva — che si può fare?

Voleva intendere che se una creatura adorata, necessaria alla sua vita, le fosse morta, non si sarebbe chiesta, lei, se accettava o no quella morte; non si può scegliere, si tratta di sopravvivere.

— Perchè sei morta, creatura mia?

— Perchè non mi ami più, creatura mia?

Sono due domande che si equivalgono, ugualmente vuote, si sa.

Anna aveva compreso come certe persone, considerate calme, sono semplicemente rattenute, a ogni slancio e ad ogni respiro, da una continua fatica interiore; e che la prudenza, il distacco dalle cose, quel che si chiama « essere adulti » è stanchezza. Ma a raccontarla, quella desolazione, ci sarebbe da sentir rispondere (dalla compagna ricamatrice, dalla portinaia, dalla signora contessa, padrona del laboratorio) senza fine:

— Anch'io.

Così Anna non si confidava, era silenziosa e tranquilla.

Quando la sirena annunciava al tocco l'ora di riposo, se faceva bel tempo, usciva dal laboratorio, andava fino al viale dei platani e si sedeva su una panchina, sperando che nessuna delle compagne l'avesse seguita. Mangiava il suo cibo, in pace. Ma quella pace era deserta. Per arrivare a comprendere il male che le aveva fatto « lui » ed a perdonarlo, era stato necessario superare l'istinto, la vita; non come chi abbatte un albero con un gran colpo di seure, ma come chi soffoca un giardino e tronca fiore per fiore, ogni virgulto, pazientemente, in sul nascere. Certo, erano occorsi degli anni, uno sforzo quotidiano: ora stava su una panchina, al sole, e non soffriva.

Non soffriva nemmeno più. Il suo pensiero si posava con un interesse effimero ed attento, sulle vicende. Se in mezzo al viale passava un *camion* le veniva fatto di torcere il viso per il fastidio di masticare odor di nafta nel pane; se invece le capitavano intorno i piccioni, sbriciolava un po' di midolla per vederli becchettare. Guardava le cose succedersi senza nessuna speranza, tutto finiva in se stesso, come ogni punto in un ricamo. Si trattava, in un ricamo, di concentrare l'attenzione a compiere una fogliolina, a finire in un tempo stabilito un ghirigoro; l'indomani avrebbe avuto i suoi ghirigori, ma non bisognava pensarci: basta a ciascun giorno il suo male.

In onore alla povera nonna la figliuoletta di Anna si chiamava Maddalena, ma era soprannominata Lali. La mattina appena sveglia Anna diceva:

— Aspettami, Lali, ora m'alzo e poi vesto anche te.

Lali dal letto vedeva nel piccolo specchio sopra il lavabo il volto della mamma: i riccioli d'oro e gli occhi. Erano grandi, pieni di luce.

Mentre beveva il caffè, dritta innanzi ai fornelli di cucina, la mamma era ancora più splendida.

— Mamma! — diceva Lali, incantata.

E in tram o per strada la guardava sempre; le avveniva così di mettere i piedi nelle pozze o d'inciampare.

— Ma Lali — s'inquietava allora la mamma — non camminare a testa per aria!

Invece la zia Lidia di mattina era « un po' verde », aveva gli occhi brutti, era tutta lenta nella sua vestaglia a fiori e girava strascicando le babbucce. E, a dire la verità, ogni tanto emetteva dei piccoli singhiozzi, per i quali si premeva una mano sul petto e gonfiava un poco le gote; Lali ne restava perplessa, le sembrava una sconvenienza.

Anna e Lali uscivano insieme; Lali al giardino d'infanzia, Anna al laboratorio; la sera Anna andava a riprendere Lali e tornavano a casa per cena. Ma, la sera, tutto era mutato: la zia era attillata e liscia, rosea e ricciuta, mentre la mamma pareva un lume spento. Lungo la via camminava come una sonnambula, senz'accorgersene, seguendo per istinto la direzione. Se avesse cambiato strada forse si sarebbe smarrita; di quella conosceva ogni svolta, ogni gradino; come punti di riferimento le servivano due o tre negozi dinanzi ai quali sostava un attimo. Sempre gli stessi, quei tre.

A cena, zia Lidia soleva piangere, o ridere e cantare forte. Era sempre d'ottimo o di pessimo umore. La facilità di quegli sfoghi angustiava Anna; ella attendeva che la sorella si calmasse, col silenzio di chi guarda allontanarsi qualcuno che è senza mèta, e che certo deve tornare.

Dopo cena veniva un signore, con un dente d'oro e grandi fibbie all'impermeabile e la zia usciva con lui. La mamma si rammaricava di questa cosa. Una volta a cena le era sfuggito:

— Ah, Lidia, non andarci più.

Allora la zia Lidia era scattata:

— Senti chi parla! — e con una risatina di scherno aveva accennato, lei, Lali.

La mamma era diventata come la statua della Madonna nel giardino d'infanzia, pareva che le fosse diventato bianco anche il vestito.

Quello stesso signore, una sera che la zia Lidia era di là a mettersi il cappotto, aveva abbracciato la mamma. Lali pensò ch'egli la volesse assassinare, tanto la mamma s'era atterrita, rovesciandosi indietro fulminea, come per parare un colpo al cuore. Ma poi l'aveva vista balzar su, livida, gli occhi socchiusi, i denti stretti: quello, invece di spaventarsi, aveva riso, dicendo in un modo esagerato: — Oh! Scusi! — e aveva carezzato ironicamente lei, Lali. Allora la mamma s'era coperta un attimo gli occhi come se scoppiasse in pianto. Non piangeva, ma.... al ricordo di quella faccia Lali si sentiva battere ogni volta il cuore.

Anzi, se voleva divertirsi a sentir battere il cuore, bastava che ci ripensasse.

La sera, quando Lidia usciva, Anna, seduta presso la lampada, si metteva a ricamare. La stanza attorno era nell'ombra: Lali vedeva soltanto il ricamo, con sopra le mani della mamma, il piano lustrato del tavolo e, in faccia, un angolo della credenza; su quell'angolo l'unica cosa che si vedeva era il barattolo del caffè. Sul barattolo era dipinta a smalto una piramide d'oro; dietro c'era una palma, e proprio davanti si vedeva la Sfinge. La

mattina non faceva grande effetto, ma la sera! In quel silenzio! Accoccolata presso la mamma, Lali fissava il ricamo per non guardare la Sfinge. Ma la Sfinge era là, che fissava lei.

— Mamma — pregava la piccina, con un poco d'inquietudine, quasi d'ansietà nella voce: — dimmi qualche cosa!

La mamma sollevava i grandi occhi:

— Questo ricamo — diceva — è per una principessa.... una sposa....

— Uh! — esclamava Lali, entusiasta.

La mamma alzava una mano alla fronte, come per il segno di croce:

— Lo ferma qui con un diadema.

Lali osservava il prezioso ricamo, pareva meditare, compunta.

A conclusione sbadigliava:

— Ma perchè non tiri più via?

L'ago, fra le dita della mamma, traeva una favilla di sdegno.

— Come — tirar via? — con questi lavori?

Lali pensava al suo difficile ricamo, nel cartoncino giallo bucherellato, al giardino d'infanzia.

— Eh! certo — sospirava — questi lavori....

— Non ti potrei aiutare? — s'imbaldanziva ad un tratto.

La mamma sorrideva, come se avesse un vago segreto e si vergognasse un poco a dirlo.

— Sai.... — mormorava, con timidezza — un giorno te l'insegnerò.

— Me l'insegni subito?

— Bisogna.... bisogna prendere l'aria.

La piccina spalancava gli occhi, attentissima.

— e passarci un filo.... il filo passa, ripassa, mille volte, centomila, un milione di volte.... Ci vuole una grande pazienza.

— Un milione? — stupiva Lali: — ma quando passi il filo lo sai come verrà? *

— So come dovrebbe venire.... un'idea, sì, ci vuole.... e poi.... la pazienza.

— Dunque ci vuole un'idea e la pazienza — concludeva Lali con disinvoltura.

— Già — sospirava la mamma.

E nella stanza il silenzio era così intimo e pieno di pace che sembrava la novella di Suor Cherubina. Ma nella novella c'era un rumorino che Lali amava molto, si sentiva un grillo trillare, piano piano.... Nella stanza invece mancava.... chi sa.... qualcosa.

— Mamma — diceva Lali sommessa, affinchè la voce non uscisse dal cerchio luminoso che racchiudeva lei e la mamma. E avrebbe voluto chiederle.... ma non sapeva.

— Mamma, senti....

Un'attesa s'inquietava in lei, come una sospensione, come se dalle ombre, laggiù, negli angoli, fosse dovuto sorgere, apparire, chi sa.... qualcuno.

— Mamma, tu hai mai paura.... perchè una cosa.... una cosa.... non c'è?...

Gli occhi della mamma divenivano grandi grandi. Ella si smarriva, smetteva di lavorare, fissava Lali con angoscia. Lali si guardava attorno, turbata: le sue pupille incontravano la Sfinge. Si sporgeva verso la madre, fino a mettere un ginocchio sul tavolo. Poi con un fare sbigottito, diceva:

— Quando sei sola in una stanza e sai che là c'è la Sfinge....

— (indicava furtivamente il barattolo del caffè) — e tu sei sola, mamma non hai paura?

Allora la mamma sorrideva, con un sorriso così bello che sembrava alleggerirle il volto; ecco, era tutta lieve e luminosa, come la mattina quando pareva che da un attimo all'altro si fosse dovuta sollevare da terra. Accennava di sì con la testa, si vedevano i suoi capelli splendere. Lali li contemplava; a poco a poco quel barbaglio d'oro le si confondeva negli occhi; lo scorgeva ancora ogni tanto, come in un trasalire; poi lo rivedeva nuovamente lucido e chiaro; ma era accanto a lei, sul guanciale. Era mattina.

Una mattina, al risveglio, Anna si ricordò che la sera innanzi aveva messo l'ultimo punto al suo ricamo. Scivolò dal letto, cauta, per non svegliare Lali e corse di là a riguardarsi quel gran lavoro finito. Nella luce dell'alba, nella stanzuccia dove ogni cosa era vecchia e logora, il ricamo le apparve sul tavolo con la novità di un miracolo. Pensò che lo vedeva per l'ultima volta; ne fu sgomenta; era proprio qualcosa di lei, che se ne andava.

Quanto avrebbe potuto chiedere? Mentre lo riponeva nella scatola, a rimirarlo così, col suo trasparente di carta velina, le sembrò tanto bello che si disse:

— Mille lire!

Ma fu come se l'enormità di questa cifra esplodesse nel suo pensiero; ne arrossì sbigottita.

— Lidia! — chiamò sommessamente — ti sei alzata? Vieni un momento qua.

— Uh! che bellezza! — sbadigliò Lidia, uscendo di camera, nella sua vestaglia a papaveri.

— E' bello? — domandò Anna, in una specie di stupore.

Lidia s'appoggiò al tavolo con i due pugni e curvò sull'aereo ricamo il volto greve, ottuso di sonno.

— E' beeeello! — disse, stirandosi — ma come hai fatto così presto?

— Sai — mormorò Anna, trepidamente, come chi si spiega — ora che il laboratorio è chiuso per le ferie estive.... avevo più tempo....

La porta si aprì e comparve Lali, in camicina.

— Che ne pensi — diceva Anna — me le darà la signora contessa....

S'interruppe, sollevando un poco le spalle e le sopracciglia con un tenue gesto di smarrimento.

Lali prese un'aria compunta e interrogativa, poi, vedendo la mamma e la zia così assorti, si fece seria, cercò d'imitarne l'espressione, corrugò la fronte.

S'arrampicò sulla seggiola e si curvò sulla scatola anche lei. Come lo conosceva bene, lei, quel ricamo! Negli ultimi giorni la mamma lavorava sempre; e dopo ore ed ore, quando lei aveva fatto il compito, giuocato, presa la merenda, giuocato ancora, concluso insomma tante cose (e in tutto quel tempo la mamma non s'era mai mossa dalla sedia presso la finestra, non aveva mai, mai tralasciato il lavoro) che si vedeva infine? Si vedeva una fogliuzza o un fioretto grande come un francobollo. E la mamma, passandosi le mani sugli occhi arrossati, diceva:

— Meno male. Oggi sono andata avanti.

Qualche volta, dal cortile, interrompendo il giuoco, Lali chiamava:

— Mamma, ci sei arrivata al ghirigoro?

— Ancora no. Magari! — rispondeva la mamma, di su.

Ed ora quel ricamo era lì, « finito »!

Lali si spenzolò sulla scatola, sfiorò il pizzo con il mignolo, appena appena.

— Oh, chiedine un milione, mamma! — propose devotamente.

Era un attimo buono, quello per Anna, un attimo di soavità; volse lo sguardo ridente verso la piccina; ma i suoi occhi si rattristarono a un tratto, impallidi.

— No, Lali — mormorò con un tremito — non lo fare.... smetti, Lali....

Quel corrugar della fronte sul volto infantile evocava con una tale somiglianza la faccia del padre, che Anna credette di vederselo ad un tratto apparire. Fu quasi un'allucinazione: lo vide come formarsi, precisarsi in uno specchio irreali: era là dietro le sue spalle.... Ne vedeva il volto nello specchio, lo vedeva sorridere.... gli balenavano i denti. E quel suo aggrottar tenace delle ciglia non cedeva mai, nemmeno nel sorriso, come se egli

avesse sempre in faccia il sole. Le era accanto, alle spalle, sentì passare un soffio caldo su per la schiena; ancora un attimo e, bruscamente egli l'avrebbe stretta a sè; il presentimento di quella stretta le mozzò il respiro. Ad un tratto, con un'espressione di follia urlò:

— Smetti, Lali!

— Io? — chiese la piccola, sbigottita. Lidia aguzzava gli occhi:

— Ma che succede?

Anna si strinse le mani sul petto come se un gran freddo s'impadronisse di lei.

Lidia gettò uno sguardo ironico al corpo della sorella:

— Sfido! — disse — ti prende freddo! A girar così!

Anna si riscosse, andò in camera, versò l'acqua nel lavabo, se la gettò sul viso, sulla schiena, prese a lavarsi rudemente; come se si volesse far male.

— Sì — pensava, mentre l'acqua ghiaccia scivolandole giù per la vita frustava in qualche modo la sua pena cocente: — sì è giusto, deve essere così. *Deve!*

Cosa c'era da meravigliarsi e da ribellarsi? Che Lali somigliasse a « lui »? E non era suo padre, « lui »?

Ma nel disporsi a raccogliere i riccioli nel nodo, una stanchezza la colse, così desolata che fece ricadere le sue braccia.

Aveva sofferto, strazio per strazio, aveva accettato che egli non l'amasse più, che nell'ora in cui nasceva suo figlio fosse lontano, ignaro, con un'altra donna; che di quella sua creatura non avesse mai chiesto neppure quale nome portava e se moriva di fame; aveva accettato la solitudine, la vergogna, la miseria, perfino il disprezzo di sua sorella, perfino il disprezzo di se stessa che egli le aveva lasciato in cuore, tutto era riuscita a comprendere e a compatire.... In quell'attimo la porta si aprì e comparve Lali.

— Mamma, non mi vesti? — disse, con una specie d'imbarazzo.

Salì su una seggiola, come al solito, perchè la mamma l'avesse meglio a portata di mano. Anna cominciò a infilarle le piccole brache, poi s'inginocchiò per metterle le calze e le scarpine, si alzò per pettinarla.

Anche il sorriso dell'addio, dell'ultimo addio, aveva accettato, quando « egli », nel mormorare: « sì, sono un vigliacco », non aveva nascosto un certo compiacimento di poter essere vigliacco con tanto agio, in così perfetta immunità; sì, Anna compativa anche quello, poichè siamo tutte creature umane, capaci d'esser buone o cattive, infinitamente.

Ma che sul musetto di Lali (il pettine le tremò, non riusciva a farle la divisa), sul caro piccolo volto riapparissero quelle stesse rughe, l'identico sguardo, questo le era.... le era sfuggito, non ci aveva pensato, non se l'aspettava. Eppure era una cosa giusta, questa somiglianza; giusta e inaccettabile, ovvia ed insensata. Anna si chinò a scrutare il viso della piccina.

— Corruga la fronte.... — stava per dirle — ti prego Lali, un momento solo....

Ora desiderava, pazzamente, di rivedere un attimo quell'espressione. Trasalì, spaventata dalla propria angoscia. Era l'Eternità, quella rassomiglianza, il passato e l'avvenire che si congiungevano, si saldavano senza scampo, per sempre: divenivano due spazi uguali, spalancati, inutili, separati appena da un'ombra: lei. Il suo smarrimento fu così affannoso che lasciò andare la bambina, s'infilò la veste, uscì di camera, prese una sciarpa, la scatola del ricamo, come in sogno.

Lali rimase un attimo dritta sulla sedia, ad occhi sbarrati; poi, quando sentì chiudere la porta di casa, saltò giù, corse in cucina:

— Sai, zia — squittì, battendo le mani, trionfante — la mamma s'è dimenticata di lavarmi!

Fuori c'era un gran sole. Anna camminava in fretta, rasentando i muri; aveva la testa vuota, come dopo un urto; grandi pause si formavano in lei, nenie sciatte, remote, l'accompagnavano dentro, e l'anima sua, sbandata nella vicenda di quelle cadenze, penava a rincorrere il senso delle cose; i pensieri le si sfaldavano come sogni.

Nel palazzo della contessa c'era un famoso scalone: sembrava che l'architetto, immaginandone l'ardua armonia, avesse pensato non a delle creature umane, ma a degli angeli. Anna provò la soggezione, quasi lo sgomento di avventurarsi, con quella sua pesantezza, con quella sua meschinità, su per la nobile salita.

— Quanto posso chiedere? — si domandava storditamente. No, non c'era nemmeno da sognarle mille lire; forse.... cinquecento; — suonò il campanello — trecento, forse trecento.

La porta si spalancò: ella ne ebbe un tuffo al cuore.

— Oh, Anna — disse il cameriere — entrate, fa caldo, eh?

Anna penetrò nella vasta anticamera, piena d'ombra e di frescura. Porse la scatola all'uomo che sparì, seguito da un piccolo cane.

Si udì la voce della contessa, confusamente. Anna immaginò il volto della contessa, curvo sul merletto. Una sensazione di tracollo la investì; di fredda e lacinante disfatta. Ora che

il ricamo era finito, cosa le rimaneva da fare? Cominciare un altro ricamo? E poi? Fino alla morte? Già.

Tutte le sere, quando tornava con Lali dal laboratorio, era tanto stanca che per non smarrirsi doveva prender sempre la stessa via. Si fermava dinanzi a quei tre negozi... il primo, in una viuzza, era un cartolaio, che vendeva anche i francobolli, e piccoli giuocattoli; fra questi una minuscola pariglia di latta, con cocchiere in tuba e due focosi cavalli. Quel giuocarello vecchio tipo, tinto di blu, o di verde smagliante, le piaceva. L'aveva comprato due volte, ma Lali l'aveva tutt'e due le volte rotto e perduto.

Un giorno o l'altro l'avrebbe ricomprato ancora.

Poi c'era un fioraio; e il terzo negozio, vicino a casa, era un pizzicagnolo molto fornito ed elegante. Nella vetrina erano esposti prosciutti, salmone rosa, piatti pronti d'insalata russa, recipienti colmi d'olio chiaro nel quale nuotavano cose piccanti. E in mezzo a questa dovizia illuminatissima, trionfava un piatto di galantina. Ma tutto ciò era monotono fino allo stupore, talmente monotono da non sembrar nemmeno vero; si avvicinava nei giorni, senza presa, senza realtà. Eppure c'erano ancora degli anni da dover vivere ancora, per forza, c'erano. Divisi in mesi, in giorni, migliaia di giorni; l'avvenire!

Sussultò: nella vasta anticamera l'era parso d'udire un tonfo. Guardò a terra, cosa fosse caduto. Niente, una sua forcina. Ora c'era un gran silenzio, nemmeno la voce della contessa si udiva più.

E lei, a un tratto, sentì che glielo avrebbe lasciato per qualunque prezzo il suo povero ricamo: perchè si disprezzava, lei — oh, infinitamente. Un fiotto d'amarezza storse la sue labbra in un sorriso. Ma chi era lei, con la sua onestà e la sua dignità? Questo procedere attento rigido e desolato non aveva piuttosto l'aria di un'espiazione?

E poi, cosa voleva dire per lei l'onestà? Non cedere? A che? Da tanto tempo il suo essere non vibrava più, non sentiva più nulla! Se un urto riusciva ancora a scuoterla intimamente, come poc'anzi il gesto di Lali, era qualcosa che veniva ancora di laggiù, da « lui ». L'unica realtà vitale era rimasta laggiù in quell'altra esistenza che ella aveva avuto, con lui. Ma la giovane donna, l'amante rapita d'amore, non c'era più. E dell'amore non era rimasta che un'ombra, un senso d'attesa angoscioso e dolce — la mattina — nell'ora che precede il risveglio. Più la nebbia del sonno si diradava, più quell'attesa diveniva acuta e come piena di tremore; sebbene incosciente il suo essere paventava il risveglio, smaniava contro il risveglio, era una debole lotta disperata e mi-

serabile, che moriva nel lento aprirsi degli occhi alla solitudine. E poi? Ed ora? Le tornò in mente la farfalla straziata; e un pensiero fiacco, tristissimo la sfiorò: « di tutto questo, fra qualche anno non se ne parlerà più ». Si volse verso la porta dalla quale era scomparso il cameriere, le parve impossibile continuare ad attendere; non che attendere le fosse insopportabile, ma era insopportabile vivere.

Settimo ricomparve seguito dal cagnolino.

— Ha detto la signora contessa che il lavoro lo prende, lo prende di certo, e che è riuscito molto bene.

Si schiarì la voce.

— Ma ha detto — continuò — se ci potete tornare tra una mezz'ora, quando si sarà svegliata la signorina; così lo vede anche lei.

— Fra una mezz'ora?

— Fra una mezz'oretta, Anna.

Giù nella strada c'era il sole. Anna traversò un ponte sul fiume, prese una via qualunque, vide una chiesa aperta, entrò; era vuota.

Si sedette su una panca; poi s'alzò e andò alla sacristia; nella penombra vide un frate che riponeva in un armadio scuro delle cose raggianti.

— Mi vorrei confessare e comunicare.

Il frate restò perplesso:

— Non so se c'è nessuno. Vado a vedere.

— Aspetto qui?

— No, tornate in chiesa, vi chiamerò io.

Anna tornò al suo banco. Non era preparata a confessarsi. Cercò di riunire le idee ma non le riusciva. Per lei, avvezza a chiudere nel proprio cuore ogni pena, confessarsi era come lacerarsi l'anima.

Vedendo il frate farle segno che andasse a un confessionale:

— Signore! — pregò con una specie di struggimento — aiutatemi voi!

— I peccati, padre, non me li ricordo.... è un peccato.... come un peccato continuo.... perchè potrei far meglio.... e non so.

Tacque, presa da un'ansietà.

— Potrei far meglio — ripeté quasi ad alta voce — e poichè il frate le rispondeva sommessamente, consolandola, quell'ansietà divenne affannosa:

— Potrei far meglio — ripeteva — molto meglio.

Non poteva esprimersi, non capiva bene, lei stessa come avrebbe dovuto fare per divenire « molto meglio ». Annaspava, col pensiero, non le riusciva; ad un tratto quella ricerca si tra-

sformò in dolore; disse l'atto di contrizione con una contrizione profonda e veemente.

Andò verso l'altare, s'inginocchiò, prese a recitare le preghiere di penitenza.

Stava rannicchiata all'angolo della balaustra, in ginocchio su di un gradino, la spalla contro il pilastro, la fronte curva sulle mani incrociate. Vedeva di fra le dita il panno rosso che fasciava la mensa; intorno alla sua umiliazione percepiva lo spazio della chiesa vuota.

Venne con passi felpati un frate ad accendere le candele; un altro, un altro ancora recando delle cose divine; si levarono le invocazioni e le risposte.

Allora un trasalimento, un tremito invase Anna e mentre diceva:

— Venga il Tuo regno, sia fatta la Tua volontà — un pianto proruppe in lei, come un grido.

— Mio Dio! — gridava il suo cuore battendo a gran colpi — venga, venga il Tuo regno!

Per lei, che non sperava più, la speranza di quel Regno era suprema; per lei che non poteva piangere mai, quel piangere era uno sterminato conforto, la investiva a onde di tenerezza che le salivano agli occhi, e mentre l'una si frangeva in lacrime, sopraggiungeva l'altra: le apparivano come in un fluttuare le immagini della sua creatura, di sua sorella e anche di « lui »; apparivano e scomparivano e ad ogni visione tutto il suo essere si tendeva ad accoglierla:

— Oh caro! — anelava, travolta e come massacrata di tenerezza. — Oh Lali mia! Oh Lidia! — E per non singhiozzare forte si contraeva, si rattrappiva in se stessa stringendosi alla balaustra.

Sollevò il viso, schiuse le labbra. Poi, sentendo che le preghiere dei sacerdoti seguitavano, come a ringraziare il cielo, a glorificare l'evento di quella comunione, la prese una riconoscenza disperata: si umiliava fino a tremarne d'angoscia, pur pensando che quelle laudi si elevavano non per lei, ma per il Signore.

Anna camminava sotto il sole. Si ritrovò lungo il fiume, transitò di nuovo il ponte, giunse al palazzo della contessa.

In fondo allo scalone si fermò un attimo, guardò in su, come a misurarne l'altezza.

Poi, piano, piano, lo risalì.

MARIA CHIAPPELLI.

RASSEGNE

LA POLITICA INTERNAZIONALE

Qual'è la radicale differenza fra questo e l'altro dopoguerra? Secondo molti le minacce e i pericoli sarebbero questa volta maggiori e soprattutto più imminenti. Ciò in un certo senso è vero. Le relazioni fra le potenze vincitrici sono ben altrimenti delicate oggi che allora. Rivalità, inimicizie, concorrenza ci furono largamente anche allora, però non ebbero mai un carattere così serio, non misero mai in luce opposizioni così essenziali, derivanti sia da interessi opposti che da concezioni politiche e ideologiche incompatibili fra loro. Ma appunto questa situazione, confrontata con la precedente, può indurre a un moderato ottimismo. Nell'altro dopoguerra la Russia non partecipava alla politica mondiale, e, in sostanza, con qualche resipiscenza, ne fu tenuta lontana fin dopo l'accordo di Monaco. La pace, come nel periodo di guerra, seguitava a dipendere dai rapporti delle potenze occidentali con la Germania. Ritornata quest'ultima, in pochi anni, profittando della politica disgregatrice fascista e dell'inerzia delle potenze occidentali, alla sua vecchia potenza e alla sua vecchia politica, i vecchi protagonisti erano di nuovo gli uni di fronte agli altri: la guerra era alle porte. Oggi invece i nuovi protagonisti sono già di fronte. Il giuoco insomma è fatto. Sono improbabili le sorprese e la pace dipende e dipenderà dai rapporti reciproci, non da fattori nuovi, come per esempio la ricostruzione della potenza tedesca. Questa potrà spostare fortemente un certo equilibrio di forze in un senso o nell'altro, ma non è impossibile che venga scontata in anticipo ed è anche probabile che sarà resa molto difficile e molto lenta, proprio perchè nessuno avrà interesse a complicare ancora di più le relazioni reciproche. Comunque non potrà essere la Germania a decidere la guerra, e la guerra, dal '70 in poi, è sempre stata soprattutto riconducibile alla decisione tedesca, sempre meno provocata. La « fatalità » della guerra è dipesa perciò, in gran parte, da un fatto storico preciso, dal modo con cui i tedeschi hanno concepito la nazione. La maggior tensione internazionale odierna contiene dunque, paradossalmente, degli elementi di maggiore tranquillità.

Il miglioramento delle relazioni russo-americane e russo-britanniche, che è stato registrato in questi ultimi mesi e che è culminato nelle proposte di Molotov sul disarmo, di fronte alla cui probabilità di realizzazione pratica non conviene sentirsi né troppo scettici, né troppo fiduciosi, può essere uno dei tanti alti e bassi, causati soprattutto da necessità tattiche e, per esempio, dall'opportunità di preparare la conferenza di Mosca, oppure, come vogliono anche autorevoli commentatori politici, può derivare da un radicale rovesciamento della politica russa. Si giunge perfino a collegare questo rovesciamento con una data riunione del Politburò ed a riferirlo alla diretta influenza di Stalin. Lo si confronta con l'atteggiamento stalinista, anti-trozkista, di raccoglimento e conservazione delle conquiste rivoluzionarie in Russia, invece che di espansionismo rivolu-

zionario, degli anni successivi alla guerra civile. Probabilmente questi confronti sono parecchio esagerati. Tuttavia, nonostante la tanto maggiore potenza della Russia, nonostante che le sue truppe siano a poche centinaia di chilometri dalla Manica, nonostante che, da un punto di vista tecnico militare, il suo esercito potrebbe con relativa facilità arrivare fino a Gibilterra, c'è qualcosa di simile fra la situazione di allora della Russia e del comunismo e quella odierna. Allora il comunismo e la Russia coalizzarono contro di sé tali forze da essere costretti a porsi sulla difensiva. Non si può escludere, su scala mondiale, che tale rischio sia attualmente inesistente. Diciamo tale rischio perché la conseguenza di un orientamento aggressivamente anti-comunista ha creato in passato e tenderebbe a creare di nuovo, per lo meno nei paesi confinari (vedi Grecia), delle forme di fascismo.

Quanto il mutamento della politica sovietica sia dovuto proprio a una maggiore rigidità della politica americana, è difficile dirlo. Questa rigidità e decisione sono un fatto incontestabile. Il direttore di una importante rivista svizzera, dopo alcune settimane passate recentemente a Washington, ha paragonato la *Stimmung*, l'atmosfera, di quei circoli dirigenti con l'atteggiamento inglese dopo l'occupazione di Praga da parte tedesca: la volontà di non fare un altro passo indietro. Direi che il paragone stesso, per la sua brutalità ed inesattezza, fa capire meglio che non il suo contenuto, quale sia l'aria che si respira in certi ambienti e come rapide siano corse le acque dei fiumi americani. La nomina di Marshall al dipartimento di Stato, anche se è stata parzialmente determinata da motivi di politica interna, acquista un significato ben chiaro. L'America intende compiere una grande operazione di stato maggiore per arrivare a garantire la propria sicurezza e la stabilità mondiale e intende condurre questa operazione con una chiara coscienza delle forze effettive di cui può disporre e della importanza relativa, strategica, delle varie questioni. Altro carattere dell'operazione è quello di tener conto soprattutto di interessi tipicamente americani. Questa è l'indicazione fornita dalla vittoria dei repubblicani che si rispecchia in una certa distanza e freddezza mantenute da Marshall verso l'Inghilterra. Distanza che, a sua volta, contribuisce probabilmente a spiegare le buone prospettive di un rinnovamento del patto anglo-russo e la conclusione dell'alleanza anglo-francese, ma che naturalmente non vuol dire che gli Stati Uniti non appoggeranno l'Inghilterra o non si sostituiranno ad essa ogni qualvolta lo ritengano necessario.

Da notare che le prospettive di un accordo con la Russia non sembrano affatto peggiorate dalla presenza di Marshall e da ciò che essa significa. I Russi provano un'estrema diffidenza verso le politiche che sembrano ispirate ad ideologie (che non possono esser la propria), e l'atteggiamento americano impersonato da Marshall corrisponde meglio a quanto credono di doversi aspettare da un paese capitalista come l'America, cioè corrisponde meglio a quella che, secondo loro, è la realtà effettiva con cui devono arrivare ad un compromesso; quindi semplifica le difficoltà.

La preminenza dei due grandi protagonisti è accentuata dall'impressione che l'Inghilterra attraversi un periodo di contrazione politica, conseguenza degli enormi sforzi compiuti e degli enormi sacrifici che ha dovuto sopportare durante la guerra. La crisi del carbone e le chiare parole del libro bianco hanno appreso a tutto il mondo la gravità della sua situazione economica, controbilanciata, però, come al solito, dal grande spirito di solidarietà di cui dà sempre prova il popolo inglese nei periodi

difficili. Contemporaneamente alle difficoltà economiche appaiono le difficoltà più propriamente politiche che spesso non ne sono che la conseguenza, e cioè derivano dall'aver la Gran Bretagna assunto delle responsabilità superiori alle sue forze attuali. Tale l'inestricabile situazione creatasi nella zona di occupazione inglese in Germania, la più popolosa, la più industrializzata, la più misera dal punto di vista delle risorse alimentari ed a cui gli inglesi non riescono a dare quel minimo di impulso economico che basti a mantenere in vita la popolazione, che sono costretti a mantenere — e a mantenere malissimo — in buona parte a spese del contribuente britannico. Tale la situazione greca, in cui gli inglesi sono impegnati, senza però avere i mezzi necessari per contribuire sostanzialmente al normalizzarsi, per lo meno delle condizioni economiche; tale la situazione in Palestina, che diventa ogni giorno più difficile, si trasforma in una guerriglia permanente, con irrigidimento progressivo di tutte le parti in causa. Urgente è dunque il bisogno inglese di scaricarsi di una parte di queste responsabilità. Ciò spiega l'atteggiamento che l'Inghilterra ha assunto nella questione tedesca, la sottoposizione all'U.N.O. del mandato palestinese, l'appello all'America perché partecipi ai pesi della politica greca, e spiega soprattutto quello che, forse con un po' di precipitazione, viene chiamato l'abbandono dell'India. E' questo un fatto che ha colpito la fantasia dell'opinione pubblica mondiale, sembrando quasi che l'Inghilterra venisse volontariamente a porre la parola fine a tre secoli di storia e di una storia che, più di ogni altra, ha contribuito alla grandezza e alla prosperità dell'impero britannico. E' certamente una decisione coraggiosa che fa onore al governo laburista.

Non è ancora detto che l'unità dell'India potrà essere mantenuta, essendosi l'Inghilterra riservato il diritto di riconoscere degli Stati locali ove non si arrivi a un accordo fra indù e lega musulmana, ove cioè essa non possa trasferire il potere a un'assemblea che rappresenti tutto il paese. L'assemblea dei principi ha anch'essa fatto dipendere il proprio accordo con Nehru dall'atteggiamento dei musulmani. Difficile dire quale sia la soluzione che l'Inghilterra preferirebbe per conservarsi una maggiore influenza in quel paese. Che in questa trasformazione essa cercherà di tutelare i propri interessi imperiali è ovvio. Non solo lo dimostra la nomina a viceré di Lord Mountbatten, ma più ancora il fatto che vada con lui in India il generale Sir Hastings Ismay, che è stato durante tutta la guerra il consigliere militare di Churchill o, secondo alcuni, la sua « eminenza grigia ».

Più di una generale ritirata dell'Inghilterra dalle proprie posizioni imperiali, come troppo affrettatamente concludono alcuni, si tratta però ancora piuttosto di una limitazione delle zone di diretta influenza inglese. Nelle zone conservate all'impero si assisterà invece al tentativo di un rafforzamento imperiale. Il ritiro dall'Asia sarà controbilanciato da una intensificata politica africana. La visita dei Reali nel Sud-Africa, la politica verso il mondo arabo ne sono la prova. E anche, purtroppo per noi, l'irrigidimento di cui l'Inghilterra continua a dar prova nella questione delle colonie italiane.

La firma dei trattati con gli Stati satelliti della Germania ha dato l'impressione di un atto ormai un po' sfocato rispetto alla concreta situazione politica che si è venuta determinando e ai rapporti stabiliti fra i grandi. In particolare la pace con l'Italia, pace in buona parte punitiva, è in netta contraddizione con l'atteggiamento assunto, già prima della firma, da uno degli Stati firmatari, cioè dall'America, e con le dichiara-

zioni, subito dopo la firma, di Bevin, che si è detto pronto alla revisione di quegli effetti delle clausole che concernono particolarmente l'Inghilterra. Conviene tuttavia esser prudenti nel considerare già avviata una revisione del nostro trattato. Una cosa sono le generiche dichiarazioni di buona volontà, un'altra cosa sono gli atti. Né è pensabile una revisione in quelle parti che sono più dolorose, e cioè nelle sue clausole territoriali. Probabile invece una progressiva attenuazione delle clausole economiche. In questi limiti può essere utile il ritardo nella ratifica del trattato da parte della Costituente, per poter mantenere, come problema di attualità, la revisione del nostro trattato, senza lasciarlo cadere nel dimenticatoio, fra i problemi ormai risolti. Tuttavia, al momento in cui sarà necessario votare sulla ratifica, è certo che tale ratifica ci dovrà essere, a meno che non si sia avuto un cambiamento ancora più netto (forse non augurabile per l'indipendenza europea) della politica americana. I vantaggi sono troppi di fronte ai danni. Ciò è chiaro per tutti. Quindi l'opposizione alla ratifica da parte di alcuni gruppi ha in realtà un valore puramente elettorale. Altrettanto chiaro è invece che tale ratifica dovrà essere accompagnata da un unanime ordine del giorno, in cui si consideri la ratifica come una dolorosa necessità, perché la democrazia italiana possa partecipare, in condizioni di parità, al consolidamento della pace e al miglioramento delle relazioni fra i popoli, e si chieda contemporaneamente in modo solenne la revisione di quelle clausole che ostacolano lo sviluppo della democrazia italiana e che perciò non possono essere accettate con rassegnazione dal popolo italiano; si facciano soprattutto voti perché la mancata definizione della sorte futura delle colonie prefasciste non debba portare un altro colpo alle possibilità del lavoro italiano. Sarebbe anche pensabile che si rinviasse la ratifica a dopo la definizione della sorte delle nostre colonie.

Le emozioni suscitate dal trattato di pace hanno fatto spesso dimenticare (in buona o mala fede) che la vita misera e le grandi sofferenze del popolo italiano in questo momento — disoccupazione, fame, malattie, ignoranza, corruzione ecc. — sono per una percentuale assolutamente irrisoria imputabili alle condizioni imposte, o che ci imporranno, i vincitori, e più che compensate dagli aiuti da questi forniti. Esse derivano direttamente da un fatto: la guerra. Dalle distruzioni e devastazioni provocate da questa, dallo sfruttamento a sangue dell'economia italiana fatto prima dal fascismo e poi dal nazifascismo, dall'inflazione di cui sono soprattutto responsabili la repubblicetta di Salò e i tedeschi, e dalle condizioni del mondo come è ridotto dalla guerra tedesca e fascista. E' dovere degli italiani coscienti ricordare continuamente questo fatto, non perché non sia stato moralmente riscattato dalla Resistenza italiana e dalla guerra di liberazione, ma perché i fatti continuano a produrre i loro effetti anche quando sono stati moralmente scontati. Né dimentichiamo che, di fronte alla tragica evacuazione di Pola e della Venezia Giulia, da cui vengono ed esser colpiti circa 200.000 italiani (ma ricordiamo i 15 milioni di tedeschi che in seguito alla sconfitta sono stati respinti dalla Prussia orientale, dalla Slesia e dai Sudeti!) prevalgono purtroppo le sofferenze e le condizioni di vita, assolutamente al di sotto di quel minimo vitale, di quel minimo di educazione e di igiene senza di cui non può esistere civiltà di nessun genere, di più di un terzo, di almeno 15 milioni, della popolazione italiana. Questo è il problema politico dominante (anche se l'un male non può far dimenticare gli altri), questo è il problema che deve dominare e determinare anche la nostra politica estera, una moderna politica estera italiana.

Alla conferenza di Mosca deve delinearsi con più chiarezza la politica delle potenze. In sostanza tale conferenza non costituisce che un primo approccio del problema tedesco. E' probabile quindi che appaia più l'intransigenza che la volontà di collaborazione.

Ricordiamo le parole di Bidault: « Se ci si accorda sulla Germania ci si accorda su tutto, se non ci si accorda sulla Germania, che Dio abbia pietà degli uomini! ». Dove però converrebbe rovesciare detto così: « Se le grandi potenze sono animate da sincera volontà di collaborazione si accorderanno anche sulla Germania, altrimenti la Germania diventerà il focolare della discordia ». Ma il *prius* resta la volontà e la possibilità di accordo fra i grandi, la Germania resta un *posterius*, nonostante le difficoltà inerenti al problema specifico.

Queste difficoltà, così come sono sentite dai vincitori, possono riassumersi in due principi contraddittori:

1° se si vuole una pace stabile, è necessario aiutare la formazione di una Germania democratica e pacifica e creare quindi in Germania condizioni di vita tali — di alimentazione, di lavoro industriale, di commercio, di moderata, ma effettiva, indipendenza politica — senza di cui non può costituirsi ed essere valido un regime democratico;

2° se si accordano alla Germania condizioni di vita che potrebbero, obbiettivamente, condurre alla fondazione di una stabile democrazia, non si può esser sicuri che la Germania utilizzerà i mezzi e l'autonomia ottenuti per costituire una democrazia e non tenterà invece di nuovo di creare una situazione adatta alle soluzioni di forza.

La politica dei vincitori oscilla fra questi due principi e l'oscillazione è determinata anche dall'opinione di poter impedire, o meno, che la Germania entri a far parte del sistema politico concorrente, dall'opinione cioè che si possano, o no, assicurare garanzie politiche sufficienti per continuare a controllare in certa misura l'avvenire tedesco.

Il principio che si potrebbe chiamare ottimistico sembra prevalere nell'atteggiamento russo e in quello americano. Lo si comprende. Tanto la Russia che l'America sono potenze in buona parte extra-europee e dispongono di risorse tali che permettono loro di guardare a una parziale ricostruzione della potenza tedesca con una relativa tranquillità. Un certo ottimismo esiste anche nell'atteggiamento dell'Inghilterra, dove si conta soprattutto sul partito social-democratico tedesco. Non esiste affatto nell'atteggiamento francese. Da notare che la Polonia e la Cecoslovacchia, pur facendo parte della sfera russa, si schierano decisamente con la Francia.

Nel mondo anglo-sassone opera inoltre fortemente la diffusa coscienza umanitaria secondo cui si deve in ogni caso soccorrere all'eccesso dei mali presenti, prescindendo in parte dalle colpe passate e dai pericoli per l'avvenire. Caratteristico a questo proposito il risultato di un'inchiesta fatta agli Stati Uniti da un istituto dell'opinione pubblica francese. Oltre il 50 per cento dei responsi esprimeva simpatia per i mali di cui soffre attualmente il popolo tedesco e desiderio di aiutarlo, eppure, sempre oltre il 50 per cento, quasi per l'identica cifra, esprimeva sfiducia in un'evoluzione pacifica e democratica del popolo tedesco.

La conferenza di Mosca è stata preceduta da alcune importanti e significative indicazioni politiche. L'America continua a basarsi sulle dichiarazioni di Byrnes a Stoccarda che in sostanza promettevano ai tedeschi la graduale ricostruzione della loro economia e indipendenza se sceglieranno un corso « occidentalizzante ». La Francia e l'Inghilterra hanno concluso il patto di Dunkerque. Tale patto è inteso a rassicurare la Francia ed a renderle più facili alcune concessioni e indica d'altra parte —

come anche i patti in preparazione fra i vicini della Germania — che si arriva ad ammettere che la Germania ricomincerà a contare fra gli stati europei: il che è la premessa perché abbia un senso una politica di difesa verso di essa. Questa previsione e ammissione, se non si vuole interpretare come tattica preparatoria alla conferenza, sembra ormai esser accettata in pieno dalla Russia. Lo si deduce dall'atteggiamento assunto dall'S.E.D., dal partito socialista unificato della zona russa, che è dominato dai comunisti. Tale partito ha lanciato una grande campagna per l'unità politica della Germania attaccando con violenza la politica delle potenze occidentali in Germania, l'insufficiente epurazione, il salvataggio delle forze sociali che hanno appoggiato il nazismo, il tentativo, attraverso la fusione economica della zona inglese e americana, di spezzare definitivamente, dal punto di vista economico e politico, lo stato tedesco. Esso sostiene la tesi della Germania organizzata come stato unitario, con un decentramento puramente amministrativo, e sembra quindi che la Russia si schieri definitivamente per la ricostruzione di uno stato tedesco indipendente, si capisce a certe condizioni. Forse, nel caso della Russia, più che di ottimismo si tratta di realismo. Certo è che i Russi conoscono bene la Germania. Sono gli unici che non si siano, sia pure in parte, meravigliati degli estremi a cui poteva giungere il nazismo. La Russia, in sostanza, si sente meglio garantita dai pericoli di un risorgente nazionalismo reazionario tedesco con un governo centrale a Berlino munito di larghi poteri che non da un frazionamento del potere politico tra i paesi tedeschi, frazionamento che fra l'altro renderebbe impossibile quel coordinamento e quella pianificazione dell'economia tedesca che sono i soli mezzi, secondo i russi, per togliere la base materiale e sociale all'imperialismo tedesco. Questo schieramento a favore dell'unità tedesca, nonostante la questione dei confini orientali, non mancherà di avere una certa risonanza fra le masse tedesche. E così pure l'intenzione russa di far discutere e accettare il trattato da una rappresentanza democratica tedesca. Sembra che l'Unione Sovietica sia riuscita a riprendere in Germania l'iniziativa politica che dalle elezioni di Berlino in poi (elezioni che hanno segnato una netta sconfitta dei comunisti) era passata alle potenze occidentali. Il fatto che queste ultime, come gran parte delle nazioni alleate, siano favorevoli, con sfumature diverse, a un decentramento politico, a una soluzione federativa, non fa prevedere prossimo un accordo sulla struttura dello stato tedesco. D'altra parte, per le potenze occidentali sarà difficile prescindere completamente dall'opinione dei partiti politici tedeschi.

In Indocina, tra l'indifferenza del mondo, continua la guerriglia che a volte è quasi guerra. La politica inglese verso l'India accrescerà lo spirito di resistenza degli indocinesi, i quali, sia pure con degli eccessi, hanno dimostrato di possedere un sentimento dell'indipendenza nazionale e uno spirito organizzativo assai notevoli. E' veramente doloroso che non si riesca ad arrivare a un accordo che superi le condizioni coloniali finora imposte all'Indocina. La situazione indocinese si riflette sull'atteggiamento del mondo arabo in Africa del Nord dove la politica francese rischia di trovarsi fra breve di fronte a gravi difficoltà.

Si dovrà parlare ancora a lungo dei paesi ancora fascisti, della Spagna, del Portogallo e di qualche altro paese oltre-Atlantico. Essi tentano di passare silenziosamente al rango dei mali necessari. Sono il più chiaro sintomo della scarsa forza democratica della politica mondiale.

ENZO ENRIQUES AGNOLETTI.

STORIOGRAFIA MODERNA

Mala tempora currunt, anche per gli studiosi di storia. Distrutto dalla guerra l'Archivio di Napoli, sospese riviste specializzate e collane di fonti per mancanza di fondi, privo di assetto definitivo, per l'inerzia ministeriale, l'Istituto Storico Italiano, ripresi appena i contatti con i paesi esteri e quindi precaria ancora la possibilità di attingerne libri e periodici; tale è il panorama, veramente poco consolante, degli studi storici in Italia al momento presente, a cui non v'è altro contrappeso che la recente fondazione dell'*Istituto Italiano per studi storici in Napoli*, il quale aprirà ai giovani studiosi il tesoro incomparabile della biblioteca di Benedetto Croce.

La crisi, per di più, non è soltanto di mezzi materiali, ma è crisi altresì spirituale, crisi cioè di senescenza degli indirizzi storiografici che fino a qui predominarono nel nostro paese, senza che tuttavia si siano concretati i nuovi orientamenti spirituali che dovrebbero prendere il loro posto. Come ogni epoca ha una sua propria poetica, così ogni epoca ha la sua propria istorica, la sua maniera cioè di concepire l'arte e l'ufficio dello storico. Fino ad ieri la istorica dominante nel campo degli studi storici italiani si basava su due grandi piloni fondamentali: la tradizione filologica, retaggio della civiltà universitaria dell'Europa del secolo XIX, e il pensiero storicistico dell'idealismo. Così, mentre attorno alle università, agli istituti storici, alle riviste, si andava svolgendo tutto un immenso ed operoso lavoro di ricerca, di edizione, di esame critico, di fonti, di carteggi, di monografie ecc., dava intanto i suoi frutti, destinati a rimanere come pietre miliari nella storia della civiltà italiana, la vigorosa quercia della storiografia liberale, tanto più appassionatamente coltivata in genere, quanto più duramente la libertà stessa veniva conculcata dal regime allora dominante. Tale storiografia amava per lo più studiare il cammino della libertà nelle antitesi dialettiche tra Riforma e Controriforma (ed anche all'interno della prima sottolineava la tensione dialettica tra « eresia » sociniana e « chiesa » calvinista), Rivoluzione francese e Restaurazione, Risorgimento e post-Risorgimento. La storia della libertà, in altre parole, si identificava per tale storiografia prevalentemente con la storia delle libertà religiose, civili, politiche, al cui confronto rimaneva sempre su un gradino più basso lo sforzo umano verso la liberazione economica e sociale. Pure essendo pervasa, in genere, da severe esigenze morali, la storiografia liberale tendeva ad un senso di solenne e serena comprensione di ogni momento della storia umana, si sforzava anzi di trovare in esso una qualche positività e bontà, rifuggendo come da residuo deteriori di dualismo da ogni pugnace condanna. Questo suo abito di serena comprensione si ripercuoteva tra l'altro anche negli atteggiamenti esteriori, nella maniera in cui gli studiosi si ponevano dinanzi al soggetto delle loro indagini, nello stile stesso in cui si esprimevano, che, non di rado, ad un orecchio appena appena attento rivelava la suggestione o vicina o lontana della sonora onda della prosa crociana.

Oggi invece la situazione già si è fatta diversa. Neppure per gli studiosi (almeno per quelli spiritualmente vivi tra loro) la guerra civile è passata invano. Gli animi esasperati dagli spettacoli orridi della barbarie scatenata rifuggono dalle premesse storicistiche di comprensione di ogni prodotto della storia. A chi ha sofferto del fascismo e del nazismo resta impossibile istintivamente l'accettare senza maledizione quei momenti

storici, che presentino in qualche modo caratteristiche affini a quelle del passato cocente. La libertà, d'altronde, non viene più sentita soltanto come libertà civile, politica, religiosa, ma altresì come liberazione dalla oppressione economica, come emancipazione nel campo sociale e cade di conseguenza, con tale nuova concezione della libertà, quella disdegnosa trascuranza verso i fattori economico-sociali nella storia, che era invalsa nella tradizione storiografica liberale. Intanto la filologia stessa attraversa la sua ora di crisi. Chi esamini, come intendiamo fare nella presente rassegna, la produzione di libri di storia moderna, usciti in Italia nel corso dell'anno passato 1946, non può fare a meno di notare la relativa scarsità della produzione a carattere filologico puro ed erudito. Ciò non è solo per le difficoltà materiali anzidette: è altresì per un senso crescente di stanchezza, che va diffondendosi, soprattutto nella più giovane generazione di studiosi, della filologia pura, od almeno per un acuito senso della funzione complementare, ancillare vorremmo dire, di quest'ultima. Si sente oggi, a differenza di momenti passati di entusiasmo filologico, la ricerca erudita piuttosto come una necessità inevitabile che come qualcosa di in sé desiderabile o meritevole di appassionato interesse.

Però, con questo distacco dalla filologia pura, dallo storicismo classico, dal liberalismo tradizionale, non si può dire ancora che gli studi storici italiani abbiano trovato il proprio *ubi consistam*. La filosofia esistenzialista non ha saputo dare vita ad una sua storica e le poche e distratte pagine che in argomento ha scritto Massimo Petrocchi qualche anno fa (*L'uomo e la storia*, Bologna, Zanichelli, 1944) non fanno altro che confermare il nostro assunto. La personalissima storica dello Huizinga, di cui lo scorso anno ha visto, tra l'altro, la pubblicazione della versione italiana dell'opera *Civiltà e storia* (Modena, Guanda), non ha trovato tra noi discepoli o rinnovatori. Il pensiero marxista, dal quale si poteva aspettare frutto quanto mai interessante nei nostri studi storici, dopo l'esito della guerra civile, non si può dire che abbia prodotto nel complesso qualcosa decisamente significativo nel campo storiografico. Nuoce forse ai marxisti italiani la troppo cruda aderenza a motivi pragmatici e polemici di immediato interesse propagandistico od è forse non senza importanza il fatto che taluno tra i maggiori studiosi italiani di storia moderna, che sul piano empirico ha dato la propria adesione a correnti politiche marxiste, è poi in verità di così prevalente formazione culturale idealistica da presentarsi piuttosto come continuatore della storiografia liberale che rivoluzionario creatore di una nuova storica. Siamo ad ogni modo in piena fase di interregno spirituale, aperta ad ogni possibilità feconda o funesta, della degradazione della storia a strumento di polemica di parte alla sua elevazione verso più ampi ed umani orizzonti. Di una fase dunque quanto mai interessante, quanto mai degna di attenta meditazione da parte di coloro che, di là dal crepuscolo degli dei di ieri, spiano ansiosamente il primo baluginare dell'alba di domani.

Ciò premesso, venendo ad esaminare più particolarmente i libri di storia moderna, usciti in Italia durante lo scorso anno 1946, diremo subito che i grandi temi della storiografia tradizionale (Riforma, Controriforma, Rivoluzione, Restaurazione, Risorgimento) continuano a suscitare ancora attenzione non stanca tra i nostri studiosi, malgrado ogni trascorrer di anni e di eventi. Minore interesse invece sembra suscitare la storia degli Stati italiani ed europei nell'età moderna, intorno ai quali la produzione del 1946 registra la pubblicazione del II volume della *Storia di Venezia* di R. Cessi (Milano, Principato) e quella de *La politica dei Borghia*

di Gabriele Pepe, la cui lettura è conferma non trascurabile di quanto venivamo fino dal principio esponendo intorno alla crisi della storiografia tradizionale. Il Pepe, infatti, non solo è liberale, ma addirittura è di formazione spirituale nettamente crociana ed al Croce stesso ha dedicato la propria opera. Ma nulla potrebbe esservi di meno serenamente storicistico di questo libro di accesa passione, impostato tutto su di un erudo dualismo di bene e di male, ipostatizzati rispettivamente nella politica corruttrice dei Borgia ed in quella « patriottica e razionale » di Venezia, che ad un lettore anche mediocrementemente attento si svelano ben presto per quello che sono, prefigurazioni cioè rispettivamente della politica di avventure del fascismo l'una, di quella delle democrazie accidentali l'altra. Impartire ai Borgia un qualsiasi assoluzione storica è per il Pepe altrettanto impossibile come l'attribuire positive fecondità storiche a quei barbari dell'Alto Medioevo, ai quali egli dedicò, anni sono, un ben noto studio. Nella condanna violenta, categorica, implacabile dei Borgia e dei Germani ogni residuo di serenità storicistica scompare davanti alla passione oltraggiata dello scrittore per la civiltà e la libertà manomessa dai nuovi Germani e dai nuovi Borgia dell'età nostra. Il carattere scientifico dell'opera ne soffre ovviamente; ma tanto più si accresce per il lettore l'interesse per il libro ed il valore spirituale di quest'ultimo come documento vivo di una storia che ancora fluisce e tutti ci appassiona e travaglia. Interamente filologica invece l'attenta monografia di G. Musso sulla *Politica estera napoletana avanti la coalizione europea* (Salerno, Avalloni).

Sulla Riforma protestante l'anno decorso ha visto pubblicato un solo libro, per altro di singolare valore: il 1° volume del *Lutero* di Giovanni Miegge (Torre Pellice, Claudiana), che ci sembra in verità una delle più serie cose che siano state scritte in Italia sull'argomento. A suo modo (in un modo cioè del tutto diverso da quello del Pepe), è anch'esso un sintomo di orientamenti nuovi nel campo storiografico. Inutilmente invero si cercherebbe in esso una prosecuzione di quella vasta attività di ricerche intorno alla Riforma, che contraddistinse negli anni scorsi gli studi storici italiani. Dal Croce al Cantimori, dallo Chabod al Casadei, dal Radetti al Freschi ed a tanti altri, gli studiosi italiani di cose protestanti si interessavano prevalentemente al calvinismo od agli « eretici » italiani che al luteranesimo, in quanto sull'interesse per la storia religiosa prevaleva in essi nettamente l'interesse per la storia del primo delinearsi, attraverso le lotte dell'età della Riforma, di quelle libertà religiose, civili e politiche che abbiamo individuato come l'obiettivo primo della storiografia liberale italiana. Lutero, così lontano dall'umanesimo italiano, così vicino ancora alla problematica spirituale del tardo medioevo, così teologo e così scarso e maldestro politico, restava in fondo estraneo agli interessi dei nostri studiosi e quindi veniva facilmente abbandonato alla mitografia partigiana cattolica od alla interpretazione unilaterale del Buonaiuti, così piena ancora di romana antipatia verso il barbaro. Il Miegge si può dire il primo in Italia che si sia rivolto a Lutero, proprio in quanto protagonista di un dramma specificamente religioso, tra i più ardenti della storia del cristianesimo, e che abbia visto in questo dramma il dato centrale della vicenda luterana, il *prius* essenziale rispetto ad ogni implicazione psicologica, politica, nazionalistica. Ne è venuto fuori un Lutero credente e professore di teologia, prima ancora che monaco ribelle od araldo della nazionalità germanica o caso psicologico interessante, un Lutero cioè che non è soltanto più storicamente accettabile, anche se meno pittoresco, di quello di un Buonaiuti o di un Macchioro, ma è altresì un esempio di un tipo

nuovo di storiografia, non meno di quanto non lo siano i Borgia dell'irruente passione antifascista del Pepe.

Alla preparazione ideologica della Rivoluzione francese ha dedicato Franco Venturi un volumetto (*Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze, Edizioni « U »), il quale, sebbene non presenti particolari problemi di storica, dato il suo carattere ancora prevalentemente filologico, è tuttavia un contributo di grande serietà e di sicura informazione alle nostre conoscenze su uno dei momenti fondamentali della storia europea. Tanto più anzi esso ci pare importante in quanto prelude alla pubblicazione, annunciata come imminente, di altre monografie dello stesso autore intorno al moto enciclopedistico, che nel loro insieme avranno indubbiamente posto di non secondaria importanza nei nostri studi storici e contribuiranno assai a toglierli sempre di più da quella atmosfera provinciale, nella quale la chiusura delle frontiere di questi ultimi anni rischiava di soffocarli, rendendoli sempre più attenti alle vicende europee oltre che a quelle locali italiane. Ed analogo ufficio vorremmo augurare ad altre opere uscite nello scorso anno intorno alla vita europea nell'età della Restaurazione, tra le quali citeremo la pubblicazione in volume dei già noti scritti del compianto Omodeo su *La cultura francese dell'età della Restaurazione* (Milano, Mondadori) e *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione* (Torino, Einaudi), che restano tra i più nobili e degni prodotti della storiografia tradizionale pre-bellica, la traduzione italiana del *Nuovo Cristianesimo* del Saint Simon, a cura di G. Galli e P. Clerici (Torino, Gheroni), nonché il simpatico volume, a carattere narrativo, piuttosto che filologico, di E. Artom sulla gioventù del Palmerston, vivace rievocazione della vecchia Inghilterra aristocratica pre-Vittoriana (*Lord Palmerston nella sua vigilia politica*, Firenze, La Nuova Italia ed.).

Non molto copiosa di opere originali appare invece la storiografia del Risorgimento, dato che non possiamo empiere tra queste né la seconda edizione dell'operetta del Lucarelli, uscita già una ventina di anni or sono, sul brigantaggio politico nella Puglia (*Il brigantaggio politico in Puglia dopo il 1860: il sergente Romano*, Bari, Laterza), né quella degli scritti di storia del Risorgimento di Nello Rosselli (Torino, Einaudi), i quali presentano già maggiore interesse come documenti storici essi stessi del nostro più recente passato, che come meri studi scientifici, sia pure di singolare acume e perizia. Né sarà inutile notare come l'interesse dei migliori studiosi del Risorgimento si sia appuntato questa volta piuttosto sugli irregolari ed i ribelli, che sui « classici », come Mazzini, Gioberti, Cavour ecc. A. M. Ghisalberti ha curato una nuova edizione delle *Memorie politiche* di Felice Orsini, con un'ampia e veramente importante introduzione. Gastone Manacorda ha ripubblicato l'opera di Filippo Buonarroti, *La congiura di Babeuf o degli Uguali* (Torino, Einaudi), collegandosi in tal modo ad altre pubblicazioni sul babuismo, quali la traduzione del *Tribuno del Popolo* del Babeuf, uscita l'anno scorso a cura del Maffi e quella di un veramente scadente soggetto di E. Bernstein sullo stesso Filippo Buonarroti (Torino, Einaudi, 1946). Maggiore attenzione invece sembrano destare le vicende italiane ed europee della ultima metà del secolo XIX e della prima metà del secolo XX. C'è invero in Italia un bisogno profondo di comprendere quanto abbiamo vissuto tra così convulse vicende negli anni più recenti ed appunto di questo bisogno è sintomo l'interesse portato dai nostri studi storici all'età post-risorgimentale. Tra la fine del 1944 e quella del 1945 nella produzione storica italiana comparve al primo posto una serie di opere del Morandi, del Valiani, del Valeri, del Perticone ecc., intorno alla storia dei partiti politici italiani, del crollo dello stato liberale, della

corsa dei fascismi attraverso l'Europa. Placate in qualche modo le prime ondate del grande sommovimento destato dalla guerra e dal primo dopoguerra, questa prepotente esigenza di comprensione degli avvenimenti, dei quali è stata protagonista e testimone la nostra generazione, incomincia a risalire con più pacato animo e più serena prospettiva storica dalla rievocazione commossa del dramma contemporaneo alle meno recenti ed immediate premesse del dramma stesso; dalla storia dei partiti, cioè, in definitiva, dalla storia della lotta tra fascismo e pre-fascismo e tra fascismo ed anti-fascismo, ci si avvia così verso la storia delle origini prime di quei problemi che la nostra generazione ha il compito di risolvere.

Alla presente situazione internazionale è perciò introduzione veramente magistrale il volumetto tutto cose e idee che Luigi Salvatorelli ha scritto da par suo sulla *Politica internazionale dal 1870 ad oggi* (Torino, Einaudi). Alle presenti aspirazioni di trasformazione delle strutture economiche in senso socialista ed alle contemporanee tendenze marxiste si riannoda la pubblicazione del manipolo di scritti intorno al babuvismo, di cui sopra abbiamo discusso. Ai problemi religiosi del nostro tempo si ricollegano con diverso animo la traduzione dell'opera dello Schnabel sulla *Storia religiosa della Germania nel secolo XIX* e, su piano incomparabilmente inferiore, le ricerche piuttosto infelici del Quacquarelli (*La crisi della religiosità contemporanea; dal Sillabo al Concilio*, Bari, Laterza). Più direttamente ancora ed impegnativamente si riconnettono infine ai problemi più gravi della struttura dello Stato italiano, come il rapporto tra libertà ed esigenze sociali, tra masse e classe politica dirigente, tra Stato e partiti politici, due scritti di uno dei più pensosi e valenti studiosi della giovane generazione: Mario delle Piane. Questi ha pubblicato l'anno scorso (Città di Castello, Macri) la traduzione di un opuscolo finora presso che ignoto di *Riflessioni sulle ultime rivoluzioni di Europa*, del conservatore napoletano Vincenzo Salvo, in cui, sia pure in forma confusa e non sistematica, taluni di questi moderni problemi appaiono forse per la prima volta delineati ed affrontati, ed altresì un volume di saggi su *Liberalismo e Parlamentarismo*, in cui si cominciano ad abbozzare i primi elementi di una storia del pensiero politico del secondo ottocento. Si tratta ancora di scritti alquanto frammentari e conchiussamente monografici: ma ciò non diminuisce né la loro importanza intrinseca, né quella del problema che in forma così moderna e stimolante viene posto davanti ai nostri studi storici. E se il tacito invito a continuare il lavoro e ad allargare le ricerche e gli studi in questo campo, che sottintendono le pagine del Delle Piane, verrà raccolto, ciò non potrà essere, senz'alcun dubbio, privo di valore anche ai fini di quel superamento della crisi attuale dell'istorica, dalla quale abbiamo voluto prendere le mosse in questa nostra rassegna.

GIORGIO SPINI.

RECENSIONI

EMIL LUDWIG, *La conquista morale della Germania*. — Milano, Mondadori, 1946.

I pensieri, le osservazioni e le proposte di questo libro hanno a comune oggetto la Germania; ma i capitoli che lo costituiscono stanno a sé e hanno valore disuguale, in sé e rispetto alle possibili categorie di lettori. Le proposte sul trattamento dei vinti anche se vogliono, e possono, trovare largo consenso nelle affermazioni più generali (disarmo totale della Germania; rinuncia, da parte dei vincitori, alle riparazioni, separazione della Prussia; fine delle rivendicazioni territoriali col pretesto dell'unità linguistica), sono evidentemente indirizzate a chi solo può essere in grado di tradurle, eventualmente, in pratica: i governi e gli organi responsabili delle grandi potenze vittoriose. Ugualmente, le riforme educative che il Ludwig propugna si raccomandano all'attenzione dei governi militari alleati, e dei Tedeschi stessi, qualora essi siano per avventura disposti a prestare orecchio a suggerimenti che vengano da una parte, almeno fino a ieri, così infamata.

Al lettore comune, che prende in mano un libro nella speranza d'impararci qualcosa senza poi dover rimpiangere il suo tempo, possiamo però raccomandare senz'altro i capitoli I, III e IV della prima parte, e il I della seconda. Dedicati a una descrizione dei Tedeschi, così come natura e storia li han fatti, e a rievocare gli anni stentati della Repubblica di Weimar, dei quali l'A. fu testimone, essi sono divertenti ed istruttivi. Il Ludwig è scrittore

psicologico e anedottico; ma la descrizione psicologica è così fatta che non puoi togliere da essa un particolare senza sciuparla. Il recensore deve perciò rinunciare al piacere delle citazioni.

La conclusione del Ludwig è che la società tedesca è fondata sul comando e sull'obbedienza, a imitazione della società militare. L'ordine ha sempre il disopra sulla libertà; e i Tedeschi, per conseguenza, aspirano al potere, non a essere liberi o, magari, a indulgere ai propri comodi. In siffatta società il potere politico, per costante tradizione, risiede in mano dei principi e dei ceti nobiliari. Le tre grandi decisioni, liberamente prese dal popolo tedesco durante un secolo, nel 1848, nel 1867 e nel 1925, furono « tre atti di soggezione al potere militare, ai re e ai nobili, tre volontarie rinunce alla libertà, tre tradimenti verso lo spirito tedesco » (p. 94), proprio perché i Tedeschi non riescono ad assuefarsi a un capo dello Stato che non abbia un titolo principesco o non porti un'uniforme. L'altro, e necessario, aspetto di questo stato di cose è ciò che il Ludwig chiama « impotenza dello spirito », ossia il fatto « che in Germania potere e cultura intellettuale sono fra loro separati da molti secoli e costituiti in classi ben distinte (p. 106); dimodoché la figura del pensatore o dello scrittore, « francese o italiano, che balza sulle barricate, è sconosciuto » (p. 101).

Osservazione giustissima, anzi capitale, e che varrebbe la pena di approfondire in sede storica. Non c'è dubbio, a mio avviso, che a sta-

bilire, o almeno a rafforzare in maniera decisiva, tale separazione fra la cultura e la vita morale da una parte e la politica dall'altra sia stato il protestantesimo luterano, che scisse la libertà interiore dell'anima dalla politica, dominata dalla natura malvagia. L'opera di Lutero, scrisse una volta Thomas Mann quando era ancora lontano dalla conversione alla democrazia, culmina nel fatto che egli « ha reso perfetti la libertà e l'autodominio del Tedesco, in quanto li ha interiorizzati e così sottratti per sempre alla sfera del litigio politico. Il protestantesimo ha tolto alla politica il pungolo spirituale, l'ha resa una faccenda pratica ». L'ideale della *Bildung*, della pura cultura segregata dall'azione, ha mantenuto poi, in termini laici, la scissione luterana. Di qui, da una parte quel che d'umbratile e di accademico è nella cultura tedesca; dall'altra la singolare rozzezza e mancanza di luce ideale che hanno sempre spiacevolmente colpito nella politica della Germania. L'inveterata concezione dell'origine divina degli ordini sociali, anch'essa accolta da Lutero, doveva inoltre cospirare a rendere la politica una faccenda riservata ai principi e al ceto nobiliare e a comandare ai non « chiamati », per esempio agli uomini di cultura, il dovere di non interessarsene, come cosa loro non pertinente.

Che su questi presupposti una repubblica democratica dovesse menar vita grama e morire dopo breve stagione, era facile profezia. Il ricordato Thomas Mann, nel mezzo della guerra che doveva far crollare la Germania imperiale, interpretando l'intimo sentire dei suoi connazionali, scriveva: « Smettiamola con questa vuota e repellente parola forestiera di "democratico". Lo stato meccanico-democratico dell'Occidente non allignerà mai fra noi... Una Germania che fosse Repubblica, un stato virtuoso sulla base di un contratto sociale, con un governo democratico di popolo; una Germania

come Stato e nient'altro e il Tedesco divenuto giacobino e *citoyen vertueux*, — che orrore! E soprattutto: non sarebbe più Germania » (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, 25-26 Auflage, p. 257).

Le pagine che il Ludwig dedica alla Repubblica di Weimar sono, comunque, parecchio istruttive. Il regime autoritario aveva fiaccato gli ingegni politici. Nessuna meraviglia che a capo della Repubblica, caduta loro sulle braccia e non conquistata con la lotta (per difendere la Germania imperiale ci furono soltanto due ufficiali a sacrificare la vita!), salissero uomini inetti che, diffidando di se stessi, non tardarono ad allearsi con quegli stessi capi che avevano portato il paese alla rovina, « mutilando così, sul nascere, la giovane Repubblica » (p. 140). La lotta sanguinosa ch'essi condussero contro i comunisti spartachiani finì col renderli definitivamente prigionieri degli antichi detentori del potere. Al presidente della Repubblica, Ebert, che nel 1923, in occasione di certi moti separatisti bavaresi, gli chiedeva se le truppe avrebbero seguito il governo, il generale Von Seeckt rispondeva: « in ogni caso, signor Presidente, seguiranno me » (p. 143). Tutti essendo favorevoli al riarmo (il cancelliere Wirth, esule in Svizzera, se ne vantava ancora [p. 151]), ci si guardò bene dal ridurre i bilanci militari, o dal diminuire l'altissima percentuale dei nobili nell'esercito, o dal toccare i latifondisti prussiani e i beni del Kaiser fuggiasco. Il governo repubblicano, insomma, era una facciata. Anzi, neanche una facciata, se è vero che nessuno osava pronunciare la parola Repubblica (p. 147). « I nuovi colori della bandiera repubblicana furono boicottati fin da principio, lasciando sussistere accanto a loro gli antichi, come bandiera della marina mercantile » (p. 157); « gli universitari boicottavano le giornate commemorative istituite dalla Repubblica e quando un gruppo di democratici suggerì di creare un nuovo

inno nazionale, si rise loro sul viso » (p. 242). Se i socialisti « arrivarono a interdire ai loro membri, dal 1931, di far parte della società tedesca per la pace » (p. 154); non c'è da meravigliarsi che il professore Foerster fosse pregato di spedire agli abbonati una sua rivista di spiriti pacifisti « in busta chiusa, perché i vicini non potessero vedere di che cosa si trattava » (p. 151), oppure che « un professore che assistesse a un congresso pacifista rischiasse il proprio posto; se collaborava alle poche riviste indipendenti, lo perdesse senza rimedio » (p. 160). Il direttore di una scuola, che aveva fatto leggere ai suoi allievi, nel 1926, il libro del Ludwig su Guglielmo II, fu, in effetti, destituito dalla Repubblica (p. 153).

« Sta' tranquillo, Fritz, tutto ritornerà come prima » avrebbe detto al presidente Ebert il ministro della Reichswehr (p. 142). Con tali sentimenti da parte dei ministri repubblicani, tutto, infatti, non tardò a tornare come prima. Come prima, perché nel 1925 salì al potere Hindenburg; peggio di prima, perché a Hindenburg successe Hitler. I tedeschi erano stanchi dell'autogoverno. E' vero: ma bisogna anche aggiungere che la Repubblica democratica, costretta entro formidabili forze avverse, aveva rinunciato fin dal principio alla lotta, per intrinseca inettitudine, fiacchezza di ideali, mancanza di coraggio e di fantasia da parte di chi avrebbe dovuto fondarla e assodarla.

Pochi avvenimenti storici dei tempi moderni sono, insieme ai casi della Repubblica spagnola, così lamentevoli e, insieme, istruttivi. Non sarebbe, forse, superfluo, che anche gl'italiani del 1947 li meditassero come meritano.

VITTORIO SANTOLI.

WILHELM RÖPKE, *Il problema della Germania*. — Milano, Rizzoli, 1946.

Il giudizio che si può dare della recente opera di Wilhelm Röpke sulla

Germania di oggi non può non essere che parzialmente positivo. Indubbiamente egli fornisce elementi precisi per la conoscenza psicologica e storica della Germania di questi ultimi cento anni con quella penetrante intelligenza che, con ragione, ha reso il suo nome ormai famoso; volentieri però avremmo fatto a meno di dover rilevare qua e là alcune espressioni che non possono fare a meno di denotare in chi scrive un risentimento, troppe volte ingiustificato, verso determinate forme di civiltà e di cultura. Un inconsapevole, forse, usar due pesi e due misure, a seconda che una stessa responsabilità gravi sulle diverse potenze vincitrici; quel suo voler per forza ridurre ad un determinante comune nazional-socialismo e comunismo, mostrando di trascurare completamente l'apporto che quest'ultimo ha indubbiamente arrecato alla causa della salvezza comune e quel negare per l'avvenire quasi ogni fiducia a quel che di buono possono portare alla civiltà occidentale alcuni tratti della civiltà orientale; sono cose che guastano il sereno sviluppo di un pensiero indubbiamente robusto fino a far dubitare, a volte, della stessa limpidezza di alcune impostazioni generali.

E' così che talvolta sembra quasi che il problema della Germania diventi il problema dello stesso autore, teso in un continuo sforzo di mostrare tutti i problemi attraverso la lente colorata della cultura, del modo di pensare e della civiltà occidentale; e questo è tanto più avvertito quando egli si attarda ad illustrare il suo punto di vista sui mezzi attraverso i quali sarà possibile ridurre l'Europa ad una pacificazione duratura.

A parte questi rilievi, che non incidono sul valore del nucleo centrale del lavoro, molti sono gli argomenti sottilmente analizzati e perfettamente centrati.

Non vi è dubbio che quello della Germania è uno dei problemi — per difficoltà ed importanza — fondamentali per lo studio della storia

dell'Europa moderna. « Lo vogliamo o no, il futuro dell'Europa — rileva acutamente il Röpke — dipende dal fatto che, finita questa guerra, si sappia fare quello che tre generazioni tentarono finora invano, vale a dire reintegrare la Germania nell'organismo europeo e, grazie a questo procedimento organico dell'integrazione pacifica, proteggere l'Europa dalla Germania e la Germania da sé medesima. Sappiamo che l'Europa, finché avrà nel suo centro una Germania malata, correrà alla rovina definitiva e nessuno può illudersi che l'Europa possa fare a meno della Germania se vuol affermarsi nel mondo ».

Posto così il problema da un punto di vista decisamente europeo, il primo quesito che l'A. si pone è quello dei limiti della responsabilità e quindi della gravità della colpa che deve essere imputata, al popolo tedesco.

Colpa grave l'aver prestato docilmente le orecchie ad una facile e menzognera propaganda; il non aver saputo dare il peso dovuto ai fatti che denotavano fin dall'inizio quali erano le mire dei nazisti; il non aver sentito orrore delle uccisioni, dei massacri dei campi di concentramento; colpa grave l'essersi sottomessi supinamente ad una schiera di ribaldi e di assassini, rinunciando alla propria libertà in nome di un ideale di conquista e di imperialismo mondiale. Colpe ancora più gravi l'aver permesso il dilagare della follia razzista; il permettere, anzi il cooperare ad una guerra condotta coi mezzi più barbari, con le ritorsioni, coi bombardamenti delle città, coi massacri.

Non tutta la colpa però deve essere fatta ricadere sul popolo tedesco, giacché di parte delle responsabilità debbono essere chiamati partecipi anche gli altri popoli. Questa colpa, della quale si è reso reo tutto il mondo, davanti all'incalzare del pericolo rappresentato da un nazional-socialismo armato e chiaramente espansionista, è quella che ha por-

tato a ciò che l'A. definisce come « la capitolazione spirituale e morale davanti al Terzo Reich ». Artefici di tale capitolazione furono coloro che singolarmente in ogni parte del mondo si adoperarono ad incensare i cosiddetti « aspetti buoni » del regime nazista: lo fu l'Inghilterra, che si indusse a stipulare accordi diplomatici con un tale regime; la Francia, che non seppe trovare la forza di opporsi alla invadenza armata di Hitler; lo furono nel 1938 tutte le nazioni europee, quando venne fatta violenza all'Austria e poi alla Cecoslovacchia.

« L'attuale catastrofe del mondo — scrive l'A. — è il prezzo gigantesco che il mondo deve pagare per essere rimasto sordo a tutti i segnali d'allarme che annunciarono, dal 1930 al 1939, in toni sempre più acuti, l'uragano che le forze sataniche del nazional-socialismo dovevano scatenare prima contro la stessa Germania, poi contro il resto del mondo ».

Di singolare interesse, per quanto riguarda la delimitazione della colpa da addossare al popolo tedesco per i suoi eccessi, è lo studio che l'A. compie sul carattere nazionale tedesco.

Il popolo tedesco non è congenitamente barbaro; né varrebbe a convalidare una tale tesi anche un lungo elenco degli atti di barbarie dei quali esso si è reso responsabile nel corso dei secoli.

Per il Röpke la Germania e lo spirito popolare tedesco, tanto amati ed ammirati da uomini di coscienza universale come Victor Hugo e J. Michelet, hanno subito, verso la metà del secolo XIX, una profonda trasformazione: si riscontra in questo periodo una profonda cesura nel carattere nazionale tedesco.

Ecco la spiegazione che di tale precesso dà l'A.: l'irrazionale, che così spesso affiora nella storia del popolo tedesco, combinato con la sua caratteristica profondità, che lo spinge a trarre sempre le estreme

conseguenze di certe premesse, furono gli elementi costitutivi dell'aberrazione finale. Quest'impulso verso la *fantasia* che non conosce riposo e che si può estrinsecare nei piramidali sistemi metafisici, come nelle imponenti fughe e sinfonie, può anche esternarsi come follia furiosa nel culto del colossale e nell'estremismo spirituale: perché il tedesco è sempre portato ad esagerare in bene ed in male fino all'ultimo limite immaginabile.

Il fatto che il tedesco non si adatta a fare le cose a metà, neppure quelle spiacevoli, significa che egli è particolarmente predisposto a sottomettersi a qualunque disciplina che una gerarchia ed un'organizzazione vogliano imporgli.

La *morale collettiva* e la *filosofia sociale* del popolo tedesco costituiscono, secondo l'A., gli altri elementi determinanti del carattere nazionale tedesco. Nessuna frase, meglio di questa di Goethe, si presta a definirlo: « La Germania è niente, ma ogni tedesco singolo è molto; e tuttavia essi immaginano esattamente il contrario ».

Secondo l'A., quindi, questa scissione tra etica individuale e collettiva, unita al nazionalismo che non tardò a manifestarsi in forme esasperate, costituì, fino dal tempo di Bismarck, quel « complesso prussiano » che fece sì che gli stessi strati dirigenti della Germania poterono divenire, alla fine, preda del nazional-socialismo.

Ancora due elementi hanno concorso, secondo l'A., alla formazione del carattere del popolo tedesco: quello fondamentale romantico-mistico — che in Germania ha tanta tendenza a divenire romanticismo nazionale-etnico — e ciò che, come logico sviluppo storico, deriva dal protestantesimo luterano.

« Nel sentimento romantico del tedesco sonnecchiano possibilità di eccessi, di smodatezze, di manifestazioni selvagge, che durante gli ultimi secoli si sono più volte scatenate ».

« L'insegnamento luterano della non

resistenza all'autorità statale, del disinteresse politico, del rapido adattamento a qualsiasi situazione politica e dell'assoggettamento all'autorità in tutte le questioni della vita pubblica » sono questi gli elementi che concorrono a formare il carattere popolare tedesco.

Quello che invece stupisce maggiormente in un uomo — che è un economista — della levatura del Röpke è la chiave che egli pensa di poter offrire al mondo per risolvere il problema tedesco. Dopo questo catastrofico bilancio degli ultimi cento anni di storia del popolo tedesco, a rimedio di ogni male, egli avanza una proposta davvero sconcertante, almeno per chi, non essendo tedesco, non pensa di potersi concedere il lusso di perdere il proprio equilibrio. Non si può non concordare col Röpke, quando sostiene la necessità che il popolo tedesco compia una triplice rivoluzione: morale, politica ed economica.

Ma è proprio riguardo all'importanza che annette a quest'ultima ed ancor più al modo di concepirla che il suo pensiero colpisce. La sua tesi è chiara: aboliscano gli alleati « le barriere doganali e vedremo questo popolo ritornare alle antiche tradizioni di libertà e di democrazia e rifiorire in un nuovo primaverile clima di sincerità e di buon volere.... Sarà un esperimento, ma sarà un esperimento che non potrà far mancare preziosi frutti ».

Viene fatto di domandarsi come l'A. ritenga possibile che un popolo così diseducato — diciamo così per generalizzare, attenuandolo, il suo pensiero — possa in un determinato regime economico trovar la via sicura per un risanamento morale e politico. E se — e questo l'A. dovrebbe concederlo, se non sono false le notizie che anche oggi provengono dalla Germania — se non è possibile lasciare ancora e ad un tratto il popolo tedesco arbitro del proprio futuro; se cioè si è ancora nella, certo non ideale, ma finora inevitabile neces-

sità di mantenere tre zone distinte di occupazione; che senso ha, per un paese in tali condizioni, il proporre un regime economico liberista? Un tale regime presuppone un'assoluta libertà individuale; e come può essere realizzata una tale condizione in un paese sotto occupazione?

Libertà di commercio: e quali sarebbero gli Stati che accetterebbero oggi, senza garanzie, moneta tedesca? Forse — come sembra accennare l'A. — gli industriali degli Stati Uniti liberocambisti? E quali prodotti potrebbe offrire la Germania — esau- sta dalla politica economica dei lun- ghi anni di dominazione nazista, stre- mata ed affamata — alle nazioni straniere?

Può, infine, l'A. trascurare il fatto innegabile che l'Umanità è ovunque più o meno orientata verso l'istau- razione di una società socialista?

E' su questa parte — che dovre- be essere quella costruttiva — che non si può concordare col Röpke. Difficilmente una tale proposta potrebbe trovare una piana spiegazione se il sentimento antirusso, che ovunque tra- spare in tutto il libro, non lasciasse trapelare l'intima preoccupazione del- l'A.: il cercar di porre la barriera di una zona di esperimento neo-li- berista davanti all'avanzante oscuro comunismo russo.

Ma con questa proposta egli non ha inteso — lo ripetiamo — risol- vere il problema della Germania, ma bensì il « suo problema »: quello cioè di cercare di allontanare dal suo pensiero il fantasma di una preoccupazione di fatto inutile.

VALFIDO BACCI.

F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclo-
pedia*. — Roma, Firenze, Milano,
Edizioni « U », 1946.

La « resistenza » culturale, che ha tentato di opporsi, nello scorso ven- tennio, all'ondata autoritaria e all'involuzione progressiva delle demo- crazie, si è rivolta con particolare affetto storico all'età serena della ragione, all'età che ha voluto spezzare

le catene del fanatismo, delle conven- zioni sociali arbitrarie, della « cat- tiva autorità » storica, giungendo fi- no ad un radicale rifiuto della storia, per un eccesso sentimentale di razio- nalismo. Il dilemma del Settecento sembrava più che mai attuale, nella rinnovata antitesi fra un'autoritari- smo che fingeva di difendere le « sa- cre » tradizioni, mentre uccideva il nucleo vivo dei valori storici, e un progressismo rivoluzionario che assu- meva atteggiamenti di sapore illumi- nistico. Il riproporsi del problema del- la libertà, in forma quasi settecente- sca, contribuiva ieri a suscitare, negli spiriti più pensosi, l'interesse storico. Ma vi era un altro e più profondo motivo, che riconduceva gli studiosi al Settecento; l'età romantica, gene- rata, al di là di un troppo evidente antagonismo (ed anzi, proprio in fun- zione di questo antagonismo), dal Set- tecento illuministico, non aveva an- cora chiuso il suo ciclo e doveva chiuderlo nella consapevolezza della propria genesi, della vitale comple- mentarità dei due grandi moti del pensiero moderno. A ciò tendevano, spesso inconsapevolmente, già le ri- cerche del Troeltsch, del Meinecke, del Cassirer, in Italia quelle del Sal- vatorelli, dell'Antoni, del Gerbi e di altri. Volendo servirsi di schemi e di termini hegeliani, potremmo parlare di una « separazione » razionalistico- rivoluzionaria e di una successiva « riunificazione » romantica, di cui si manifesta ad un tratto, nel pro- cesso storico, il vincolo *organico*. La riconquista della storia, che sembrava esser propria della fase romantica, è in realtà condizionata dal gesto degli eversori e degli iconoclasti del Settecento, che hanno rotto il primo involuero autoritario, politico e so- ciale. L'*unificazione* dei romantici, apparentemente più *religiosa*, è spesso soltanto un'esPLICITAZIONE dell'incon- sapevole religiosità degli illuministi. E' questa appunto (se non mi fa velo un « pregiudizio » cristiano e spiritualistico) l'affermazione più nuo- va del saggio del Venturi, che riesce

davvero ad uscire « da quegli schemi di origine romantica ed idealistica, che, se tanta efficacia ebbero per criticarlo, per accantonarlo, per aprire una nuova pagina del pensiero europeo, poca ne hanno ormai per capirlo e coglierlo nella sua realtà »; e vi riesce, appunto, ritrovando l'anima dell'impresa enciclopedistica, il profondo impulso religioso che sta alla radice del moto filosofico, all'eresia delle eresie (« anche le parole in tono minore di D'Alembert erano... capaci di rilevare... uno degli aspetti propriamente religiosi dell'illuminismo enciclopedista, a mettere in luce quel momento di separazione dal passato, di rinascita totale, di rigenerazione, che era una delle forze oscure e potenti di cui si nutriva quel movimento... ») (pag. 72).

Non manca certo al Venturi la competenza e la preparazione necessaria per guidare i suoi lettori in quest'ampio viaggio di riscoperta attraverso il Settecento: le sue tenaci e fruttuose esplorazioni fra i testi ed i documenti inediti, da Parigi a Neuchâtel e all'Ermitage, gli hanno già permesso di rilevare nuovi aspetti nella formazione spirituale del Diderot; gli han permesso di pubblicare, in Francia, il *Vrai système* del Déschamps e la *Suite au contrat social* del piemontese Vasco, con degli acuti commenti, purtroppo quasi inaccessibili al lettore italiano; gli han permesso, soprattutto, di chiarire diversi punti oscuri nella gran polemica illuministica (sulla rivista fiorentina « Società » si può leggere ora la parte essenziale del suo saggio sul Boulanger: il Venturi stesso ci promette di completare i suoi saggi sul Diderot e sulle origini dell'Enciclopedia con due successivi volumi). Nel presente saggio egli affronta l'analisi delle prime esperienze degli enciclopedisti, fino alla crisi del 1752, soffermandosi a lungo sulla fase utopistica dell'impresa: « l'Enciclopedia, prima di diventare la realtà creata dal Diderot e dai suoi amici, fu una delle tante utopie che

il secolo creò a proprio modello e ideale » e tale utopia fu « come un limite finale e ideale di tutto il complesso movimento illuminista » (p. 10). Accanto al Mills, primo fra i « progettisti », il Venturi studia il Ramsay, come tipica figura della « storia immaginaria » dell'Enciclopedia ed è colui che introduce l'idea nell'ambiente massonico. Il Ramsay, curioso avventuriero della cultura, costituisce l'anello di congiunzione fra l'eredità feneloniana e la nuova religiosità settecentesca, fra il quietismo francese e il deismo inglese. La massoneria è la sua chiesa: toccherà appunto al Diderot di uscire completamente da ogni presupposto pseudo-ecclesiastico e di eliminare il convenzionalismo dei « sogni accademici » dei suoi precursori; l'Enciclopedia « ne s'exécute que par une société de gens de lettres et d'artistes, épars, occupés chacun de sa partie, et liés seulement par l'intérêt général du genre humain... » (p. 31). Ma soprattutto essa deve nascere nell'assoluta indipendenza (è quasi già l'indipendenza a cui il Kant dà espressione e forma filosofica nel suo sistema morale). « Une Encyclopédie ne s'ordonne point » e guai se un governo, o, in genere, una forza ufficiale, contamina il libero sforzo dei filosofi. Questa è l'essenza della rivoluzione che deve farsi « dans l'esprit des hommes et dans le caractère national ». Il Diderot ne è cosciente, mentre ancora il Voltaire e in parte lo stesso d'Alembert si piegano a certi compromessi di fronte al dispotismo illuminato ed al mecenatismo regale. Il Venturi distingue acutamente tra l'intransigenza dinamica del « philosophe » del Diderot e l'ideale negativo del D'Alembert, a cui manca una « forza espansiva » politica (p. 76). Alla finezza dell'analisi psicologica si accoppiano qui, nel saggio del Venturi, notevoli doti di sintesi teorica, che hanno modo di esplicitarsi ancor meglio nel capitolo dedicato al baco- nismo e nell'analisi del concetto di

natura (p. 82 e seg.), dove si rivela tutta la complessità del moto enciclopedistico nella sua fase più matura. Già nella « *Société des arts* » del 1726 si esprimeva in qualche modo l'esigenza di creare « un organo insieme di pensiero e di azione, capace di stabilire un nuovo equilibrio tra le due forze del mondo moderno, un organo capace « di avvicinare scienza e tecnica, ragione e lavoro ». Quest'esigenza si sviluppa nella geniale intuizione del Diderot, che rielabora per questo il modello del pensiero baconiano e risale « alla radice comune delle scienze e delle arti, a quella forza elementare insieme umana e naturale che è la forza pratica » (p. 92).

Molto importanti, infine, i cenni dell'ultimo capitolo sui gesuiti, sulla loro chiaroveggenza politica e sull'incomprensione per ciò che vi era di nuovo nell'Enciclopedia (p. 108-112), nonché sulla *crisi dell'autorità*, che permette la finale vittoria del gruppo enciclopedistico, nonostante l'« *Arrêt* » del 1752 e l'ostilità persistente del mondo ufficiale della cultura e dell'autorità religiosa: « la ripresa dell'Enciclopedia, come qualche tempo prima la sua soppressione, era un sintomo della profondità di una crisi che toccava già tutta la società parigina e francese » (p. 126).

ETTORE PASSERIN.

MARIO FUBINI, *Stile e Umanità di Giambattista Vico*. — Bari, Laterza, 1946.

Dopo questo fondamentale saggio del Fubini, l'immagine di un Vico cattivo scrittore è definitivamente relegata nel novero delle curiosità storiche, testimonianze del tragico destino dei grandi. Il Fubini non ama i paradossi e perciò, quando dice che il filosofo napoletano è stilista espressionista, sensibile a tutte le sfumature della lingua, infaticabile nelle sue concezioni e nei suoi miglioramenti, intende metterci di fronte, senza clamore ma in forza dell'evidenza che è nella cosa stessa, a una tesi critica

che egli s'impegna di provare minutamente nel gusto dei testi vichiani. E l'avere scoperto, non con una generica ammirazione (quasi moda dopo il libro del Croce), ma con una sapiente analisi filologica aperta a conclusioni estetiche, la poesia del dramma speculativo del Vico, mostra quanto felicemente il Fubini abbia superato una prova che avrebbe sgomentato qualsiasi critico appena un po' meno preparato e raccolto di lui.

C'era il pericolo, in indagini del genere, di fermarsi alle singole notazioni, al rilievo di particolari legami sintattici, delle originali consuetudini lessicali del Vico, dei suoi latinismi, toscanismi e napoletanismi e così lasciarsi sfuggire che nel Vico, professore d'oratoria, lo stile non costituisce affatto un interesse autonomo alimentato dalla tenace volontà di un mero affinamento verbale. Ma il Fubini non dimentica mai che la giustificazione ultima del suo lavoro deve essere compiutamente estetica: per lui, nel Vico, il problema dello stile è, perciò, lo stesso problema di una espressione viva e commossa del suo modo totale di sentire ed interpretare le vicende storiche dell'Umanità.

Non si tratta quindi, prescindendo dalla sua filosofia, di notare dove gli riesca, per certi ritmi e parole, di far poesia. Il Vico non mai più scorporatamente è filosofo di quando la sua perizia di umanista va in frantumi insieme ad un calmo e didascalico raziocinio, per presentare una suggestiva instabilità di romantico che, in luogo di concetti e generalità, si serve di immagini e rappresentazioni dirette e insostituibili; la poesia del Vico è dunque nella sua caratteristica maniera di filosofare: la liberazione lirica procede di pari passo con una chiarificazione (non intellettualistica) di pensiero e col possesso sempre più completo dei mezzi dell'esegesi storica e ideale.

Seguendo questa linea, l'indagine del Fubini ha reso possibile, non solo una più precisa collocazione nella storia letteraria dell'opera vichiana,

ma anche una migliore comprensione del complessivo significato filosofico di questa. Difatti il Vico arriva alla poesia liberandosi dalla disciplinata eleganza dell'oratoria e del latino, rinunciando alle forme chiuse ed estrinsecamente perfette dell'umanesimo. Questo non poteva accadere senza un radicale mutamento di tono nelle sue esperienze di filosofo.

« Non a caso egli abbandona il latino per l'italiano nel momento in cui con l'approfondimento dei suoi principi estetici e la sempre più cosciente rivendicazione della poesia spontanea e possente dell'età primitiva, il suo gusto da umanistico... si faceva decisamente romantico e rinunciava a un ideale di correttezza e di eleganza formale per un ben diverso ideale » (10). Vico, abbandonando l'umanesimo, ritrova, con sensi freschi e genuini, l'umanità e con questa la poesia: egli può finalmente godere di una libertà linguistica a cui l'autorizza la coscienza della sua originalità: « Mentre nel latino il Vico si adatta senza riluttanza soverchia ad una tradizione linguistica stabilita, nell'italiano, che pure come lingua letteraria gli era meno familiare, si sente spinto a maggior ardimenti: non già che egli cada... nell'arbitrario, perchè sempre vivo è in lui il rispetto per la tradizione linguistica e letteraria... ma egli sa rintracciare nella tradizione, non senza far tesoro della sua esperienza di latinista e non senza ascoltare qualche suggerimento del suo dialetto, quella lingua, che gli è necessaria, non trita dall'uso, a imprimere in ogni suo accento il suggello della sua personalità » (14-5).

Ma, pur lasciando il latino e l'ideale rettorico-umanistico, il Vico della *Scienza nuova prima* è ancora impigliato in un linguaggio raziocinativo che, se sembra servire a un compito di perspicuità didascalica, tradisce quello più impegnativo di un'interiore fedeltà. Non si poteva meglio del Fubini mostrare quale profonda revisione comportasse il pas-

saggio dalla prima alla seconda *Scienza nuova* e come le variazioni riguardassero un lavoro fatto nel vivo della sua materia umana e non su parole, spogli elementi grammaticali. Nella *Scienza nuova seconda* il sentimento incide con una forza e l'immagine si compone con una evidenza che non si desidererebbero maggiori; il linguaggio diventa corpulento e sensuale (non plebeo, come, talvolta, nel suo conterraneo Bruno!), non dimostra ma rappresenta, non parla ma scolpisce, rifugge dalla falsa estensione delle idee generali e, tenendosi aderente a quelle particolari, apre alla vista larghe regioni del tempo. E' un linguaggio folto di analogie e metafore, che vi stanno non come ingegnose figure rettoriche, ma come viva articolazione di un'esperienza diretta e originale delle cose. Ci troviamo dinanzi a un progresso complessivo: « Con la *Scienza nuova seconda* il vico non muta soltanto il metodo di trattazione, ma la disposizione d'animo di fronte alla materia trattata » (73). Il Fubini considera di natura poetica questa disposizione d'animo, ma, nel senso che in essa la stessa vocazione filosofica del Vico trova la sua via. Un Vico scrittore efficace ma rozzo, è non meno invenzione dei critici di un Vico cattivo scrittore. « Egli era invece, per usare la distinzione desanctisiana, non soltanto poeta, ma artista, e il confronto appunto della prima e della seconda *Scienza nuova* ci ha dimostrato... come fosse sensibile anche alle sfumature più delicate dello stile e come non poche delle correzioni, da lui apportate al testo primitivo, gli fossero suggerite unicamente da ragioni stilistiche » (89).

Lo squilibrio della *Scienza nuova seconda* nasce dall'audace rottura degli schemi rettorici ed espositivi, di modo che il pensiero, approfondendosi metafisicamente, diventa poesia. Giustamente il Fubini osserva che questa è « l'opera che meglio ci fa conoscere nella sua complessità lo spi-

rito del pensatore » (91). Cioè la compiuta liberazione fantastica dell'espressione vichiana comporta un intenso e intenzionale lavoro di pensiero: perciò il Vico è non solo poeta ma anche artista e filosofo. Certo in lui l'accertamento teorico della poesia, come originaria necessità umana, è preceduto da un'attitudine poetica verso i suoi problemi; ma la vera poesia egli la raggiunge nel dispiegarsi di una problematica che ha rigettato le forme, presuntuose ma poco significative, della dimostrazione.

La ricerca sarebbe da riprendere dove l'ha lasciata il Fubini che, del resto, non solo ha assolto bene il suo compito di critico letterario, ma anche ha dato utilissimi suggerimenti al lettore filosofo.

Intanto possiamo notare che la personalissima opera del Vico, sebbene in linea teorica si presti a essere presentata come un precedente della dialettica della distinzione (Croce), poiché realizza una poesia filosofica, più propriamente ripropone il problema del rapporto tra filosofia e poesia in termini dichiaratamente antiidealistici, che perciò superano i limiti dell'indagine del Fubini.

Si profila qui la possibilità di considerare il Vico più genuino come precursore non tanto del Croce, scrittore tipicamente prosastico e didascalico, quanto di una estetica e, in genere, di una filosofia d'ispirazione antiidealistica.

FRANCESCO DE BARTOLOMEIS.

GUIDO DE RUGGIERO, *Il ritorno alla ragione*. — Bari, Laterza, 1946.

L'A. ha raccolto in questo libro gli articoli che in passato pubblicò via via su « La Nuova Europa » e il testo di due conferenze (una delle quali — tenuta a Perugia nel '41 e stampata per la prima volta nello « Archivio della cultura Italiana » di quello stesso anno — fu fatta circolare in estratto nel periodo della dittatura da alcuni gruppi di antifascisti attivi, che se ne servirono,

insieme ad altri studi del genere, per accostare giovani studenti e creare in loro una prima « apertura » culturale in senso liberale, nella quale inserire poi problemi più dichiaratamente politici e, così, svolgere una precisa propaganda di opposizione al regime totalitario). Il D. R. giustifica la riunione in volume di questi scritti con la convinzione che essi riescano tutti a superare la natura effimera dell'articolo di giornale e documentino la coerenza del suo pensiero tuttora svolgentesi secondo l'indirizzo manifestato nella ormai classica *Storia del liberalismo europeo*. Si dà qui, senz'altro, volentieri atto di questa essenziale continuità; e in questo riconoscimento vuol esserci non soltanto omaggio al pensatore, ma altresì all'uomo che pure nell'attività pratica ha affermato con costanza e coraggio il valore dei principi di libertà democratici.

Invece non si può non essere dubbiosi del pregio più che giornalistico che lo scrittore attribuisce a tutti quanti gli articoli qui ripubblicati. Certo, alcuni siamo veramente lieti di vederli ristampati riuniti in libro, svincolati — per così dire — da quel carattere effimero che è proprio del giornale (sebbene quello che li ospitò sia stato un settimanale di non comune importanza, per serietà di intenti, elevatezza di tono, capacità e impegno di collaboratori). Ma altri, non pochissimi, specialmente fra quelli che compongono la terza parte dell'opera, ci sembrano risentire troppo dell'occasione contingente che li suscitò e non fanno, in fondo, che ripetere idee ed opinioni espresse assai più compiutamente in quelli che li precedono o li seguono. Che è insistenza opportuna in un periodico il quale si rivolga ad un pubblico vasto e in parte continuamente rinnovantesi, e ha fini divulgativi ed educativi; ma che in un volume non ha uguale e piena giustificazione.

Ad ogni modo, nonostante questa compresenza di scritti di valore diverso, il libro si legge indubbiamente

con interesse e profitto: e per la lucida spiegazione dei concetti di liberalismo, di democrazia, di socialismo, di classe sociale e politica ecc. ecc., e della loro genesi ed importanza storica e politica; e, soprattutto per lo sforzo di superamento dello storicismo che in esso è compiuto. Il significato filosofico centrale dell'opera sta appunto in ciò: nel tentativo di conciliazione, o meglio, di sintesi delle posizioni storicistiche con quelle dell'illuminismo; nel tentativo di « fondere in un getto — come l'A. dice — la ragione storica e la ragione metastorica » per salvare le « conquiste dello storicismo insieme con l'eredità illuministica ». « La storia — afferma il D. R. — è... attraversata e dominata da un'attività metastorica, che ne compendia in sé le essenziali ragioni ». « Noi non ci appaghiamo della realtà, né la giudichiamo razionale, ma sentiamo che essa è sempre inferiore all'idea che è in noi, quindi sempre in qualche modo irrazionale, cioè affetta da un limite e da una passività da superare e da riscattare ». C'è « una esigenza al di là della storia, a cui la storia è subordinata, perchè senza vitale squilibrio tra ciò che è e ciò che deve essere, senza anticipazioni dell'avvenire, senza idoli che superano l'angustia del reale, viene a mancare ogni impulso al divenire e la storia si arresta o si conclude in una sterile rievocazione del passato ».

Se non erriamo, lo sforzo dell'A. non è riuscito alla compiuta e sistematica revisione che si riprometteva. Tuttavia si deve constatare che esso risponde ad un'esigenza largamente e variamente sentita, suscitata dalla realtà odierna: che è una realtà di una società in crisi, realtà disperante, così dolorosa e folle che giustifica la ripugnanza, che si ha a chiamarla razionale ed a crederla animata dalla libertà, e fa intendere la ricerca di un rifugio nella speranza offerta da postulazioni di trascendenza, di ideali, di miti, di regni, di fini e altrettali che da più parti si fanno in modi di-

versi e anche assolutamente contrastanti: alcuni affatto irrazionali ed altri ragionati e certamente più validi (come questo del D. R.), ma tutti sollecitati da quell'uguale sentimento di insofferenza del presente e da quell'uguale bisogno di credere in un avvenire migliore.

MARIO DELLE PIANE.

GINO FUNAIOLI, *Studi di letteratura antica* (Vol. I). — Bologna, Zanichelli, 1946.

Pagine raccolte, queste, del maestro di latino dell'Università di Roma, saggi staccati e in maggioranza già editi (tutti meno due), se pure rivisti tutti e accresciuti, a costituire un'opera in due volumi, di cui solo il primo è da poco uscito. Non perciò manca all'opera la ragione vera per cui tali raccolte si giustificano: l'unità interiore, sia come unità di significato e di problema — in scritti d'argomento affine, tutti assai meditati da un dotto autentico e ricchi d'interferenze e di rimandi ideali — né, specialmente l'unità di personalità e di tono, presente nella voce sincera, candida, degna dello studioso, che qui ripensa e raccoglie i frutti di una lunga dedizione.

Qualche riduzione o rielaborazione più radicale, doveva, a mio credere, esser fatta nelle molte pagine — quasi la metà del volume — che furono originariamente articoli dell'*Enciclopedia Italiana*. Un'enciclopedia, e per di più di cultura generale, ha esigenze troppo diverse da un libro di ricerca e di pensiero.

Tutti i saggi sono stati scritti prima che la crisi europea precipitasse in catastrofe (il libro era pronto per la stampa nel 1943). Né il pericolo di inadeguatezza alle mutate condizioni spirituali è sfuggito alla sensibilità dell'A. E se egli, di fronte a se stesso critico, ha potuto rispondere positivamente sulla fecondità e utilità di scritti come questi, anche nel momento attuale, il tono della sua prefazione è, in ogni caso, più quello di chi addita un'opera conclu-

sa che quello di chi apre una via. Molto meglio così, del resto, che il trovarsi di fronte, come spesso avviene, a crisi improvvisi di seconde e terze giovinezze. Manca qui, e mancava anche negli scritti originari — ed è segno notevole della nobiltà di animo e di pensiero del F. — ogni adesione esplicita ai motivi minuti e contingenti della triste cronaca passata. Ma non manca quel tono e quella impostazione di « difesa » segnata di venature nazionalistiche, che nei problemi di letteratura latina aveva finito con l'imporci anche agli studiosi più seri e fondati. Era, questa impostazione, favorita, sì, dalla retorica romaneggiante, ma in realtà nasceva soprattutto da quel pensare per categorie nazionali, che era il pericoloso limite — assai prima della degenerazione e della crisi — della nazione tedesca, della pur grandissima filologia germanica. Non è di questa rivista la possibilità di rilievi minuti. Ma, per fermarsi all'essenziale, al problema che, più di tutto, lega in unità le pagine dei saggi minori di questo volume, il problema dell'originalità della letteratura romana, dovrebbe esser chiaro che esso, attualmente, non può più porsi come quello di una « rivalutazione » o rivendicazione di un'originalità contro ogni diritto negato, ma che, riconosciuta in maniera esplicita e precisa la minore originalità della letteratura e della cultura romana, di fronte alla greca, l'una e l'altra considerate nel loro complesso, il problema diventa quello della valutazione delle personalità singole e degli spunti e motivi originali; dentro un ambito che è di derivazione ed imitazione.

Precisazioni, chiarimenti, soluzioni di problemi singoli, rilievi di aspetti parziali di originalità romana (la poesia delle origini, la commedia plautina, la satira, l'elegia romana e altro), tutto quello che la critica di un cinquantennio ha ricercato e concluso e che il F. sintetizza felicemente rilevandolo di spunti personali, non può scuotere l'imponenza del fe-

nomeno di una civiltà intera che, nella sua vita teoretica, di pensiero e di arte, è allieva *in tutto*, o quasi tutto, di un'altra.

Nessuna delle « scoperte » che si attribuiscono alla vita spirituale romana è veramente tale, se non nei singoli grandi in cui esperienze collettive, correnti d'istituzioni letterarie, linguaggio, si concretano in « toni ». A me pare che il F., nella sua onestà di studioso informatissimo, veda molto di tutto questo e lo confermi (cfr. p. 16, sul valore immenso della letteratura greca che rendeva inevitabile l'imitazione, p. 18 nota, p. 44, sul v: saturnio, p. 50, sull'idea di *polis* ispiratrice del pensiero poetico romano, p. 51 ecc.). Ma poco si spiegano, allora, certe contraddizioni, come quella di constatare, ovviamente, che la lirica dell'esplicito sentimento individuale è anche greca (p. 25), per poi additare nei Romani i veri scopritori della « sostanza dell'individuo », ignota alla « Grecia vera » in ogni tempo. Eppure, nella stessa pagina il F. è costretto a concedere qualche cosa in questo senso a Euripide, a quell'Euripide in cui la ricerca dell'individuale arriva a deformarsi nell'allusione cronachistica, quando non si libera nella poesia, come, per citar solo un esempio, quella di Polinice nelle Fenicie.

Attrattiva principale del volume sarà sicuramente la sua seconda parte, il lungo saggio: « Lineamenti di una storia della filologia attraverso i secoli », che meriterebbe veramente, anche perchè sostanzialmente inedito, e, novissimo tentativo in Italia, una recensione a sé. Il F. ha ragione di raccomandare queste pagine ai giovani, perchè le continuino in nuova creazione scientifica. Lettele, vien fatto di rammaricare che l'A. non dotto soltanto, ma colto di larga e scelta cultura e atto a sentire la storia della filologia per quello che veramente, in gran parte, è storia della cultura europea, non abbia, egli stesso, ampliato in uno studio più ricco, più mosso di discussione e più documentato que-

sto interessantissimo saggio. Del molto che leggendo ho notato, a consenso e dissenso, del molto che vorrei discutere non posso qui accennare che pochissimo.

Magistrale, e quale c'era da aspettarsi da uno specialista, la nutrita sintesi della filologia antica (chiara e viva, per esempio, la delineazione della figura di Varrone); equo l'apprezzamento della filologia bizantina e, giustamente, meno severo di quanto non si soglia, sebbene, forse, ancor troppo severo; temperato il giudizio sugli studi di greco del rinascimento italiano, sebbene, a ragione, sia riconosciuta la netta prevalenza del latino; animata da un vivo e ricco sfondo di cultura europea la storia delle origini della filologia moderna. Ma, d'altro canto, sarebbe stato desiderabile che fosse sempre presente un più preciso concetto della disciplina di cui si fa la storia.

Che cosa sia la filologia è problema essenziale, importante, non solo ai fini del tema, ma anche alla determinazione della funzione — sempre più discussa — che al filologo classico spetta nella nuova cultura.

Il F., ad esempio, non prende, a mio credere, posizione sufficientemente chiara nella discussione che fu centrale nella prima metà del secolo passato e vivà per tutto il secolo, anzi fino a noi, tra una filologia-storia, nella linea Wolff-Boeckh-Ussner e una filologia *stricto sensu*, come apprestamento o, tutt'al più, commento di testi nella linea che parte dal Hermann e che ebbe, in Italia, grande rappresentante in Girolamo Vitelli e, neppure tra le più moderne posizioni di questo dibattito, fra una filologia, sostanzialmente del primo tipo, storia della cultura come illuminazione storica della nostra attuale realtà, e una filologia che, secondo una tendenza particolarmente italiana, tende ad isolarsi nella critica e nella storia letteraria.

Seppure gli studiosi di lettere classiche in Italia hanno, finalmente, imparato il rigore della ricerca este-

tica pura, e debbono, questa conquista, mantenerla e approfondirla, io credo che, nella cultura almeno e, soprattutto, nella scuola, una maggior luce di avvenire, nella necessaria rimessa in discussione di ogni valore, sia della tendenza più larga, della filologia del « contenuto », per intenderci, piuttosto che di quella della forma. La sola considerazione dell'arte non basta più, in una cultura che non crede ai « modelli » e, in ogni modo, saprebbe di poterne trovare, pari agli antichi, anche in esperienze più vicine a legittimare quella posizione eminente che le lettere classiche tengono ancora nella vita dello spirito occidentale: posizione che esse possono anche perdere, ma che non possono mantenere senza rinnovata consapevolezza.

A questa urgente esigenza di energica definizione avrei desiderato che il libro del F. venisse più incontro. Per la stessa ragione non posso non meravigliarmi che la trattazione si faccia tanto più sommaria, quanto più si accosta ai nostri tempi e che agli ultimi grandi filologi italiani, dal Fraccaroli al Romagnoli, dal Comparetti al Vitelli, sia riserbata appena una menzione, per non parlare dei viventi, di proposito — discutibile proposito — omissi. Non mi sembra sufficiente ragione il carattere sintetico, a grandi linee, che il F. stesso ha evidentemente voluto dare al suo saggio.

Il secondo volume si annunzia più analitico, forse più personale. Questo primo, anche se una critica che prendeva sul serio il suo oggetto ha condotto ad alcune necessarie riserve, è, in ogni modo, tale da farcelo aspettare, augurando.

ALESSANDRO SETTI.

HUGO VON HOFMANNSTAHL, *La leggenda di Ognino*. — Milano, Rosa e Ballo, 1945.

ARTHUR SCHNITZLER, *Girotondo*. — Roma, De Carlo, 1945.

I nomi di Hugo von Hofmannstahl e di Arthur Schnitzler dischiudono alla nostra mente l'immagine ormai

quanto lontana, della Vienna dell'altro anteguerra, di cui essi appaiono legittimi e cospicui rappresentanti nel mondo dell'arte. E le due opere loro offerte alla nostra considerazione presentano due aspetti in certo senso opposti e pur complementari di quella civiltà letteraria.

Alle spalle dei due scrittori si intravede lo sfondo pingue e festoso di una Vienna absburgica, che, sulla soglia della guerra e dello sfacelo, viveva gli anni passati ormai in leggenda, gli anni estremi del suo splendore di città lieta e godente, i cui fasti il secolo morente aveva celebrati lungo il suo corso, fin dall'epoca del Congresso che si divertiva all'ombra della Santa Alleanza.

In questa Vienna agiatamente ed imperialmente cattolica fiorisce, ad opera del letteratissimo Hugo von Hofmannstahl, lo spettacolo sacro di *Ognuno* (*Jedermann* 1912).

E' questa opera, appunto, preziosamente letteraria, la quale si compiace di riprendere e rielaborare, con i mezzi dell'artefice moderno e scaltrito, l'antica leggenda, da cui avevano per secoli tratto edificazione popoli diversi.

Everyman nasce, come moralità, nel medio evo inglese: un'operetta in cui il fine edificatorio prevale su qualsiasi altro interesse, in cui i personaggi appaiono chiusi rigidamente nella loro rozzezza di simboli. E pure il dramma ha una sua suggestione in quel candore di sentimento, in quell'ardore di fede, pur tra la secchezza dell'espressione non dominata da alcun magistero d'arte. L'opera ebbe fama e diffusione, per la stessa universalità del suo assunto e del suo elementare linguaggio, la leggenda fu ripresa in Olanda e successivamente in Germania. Qui rimase, nei secoli, a far parte del patrimonio tradizionale del popolo, fin che il poeta dotto e raffinato ne la trasse, per liberamente rielaborarla e ricavarne uno spettacolo ampio e ricco, che parlasse, sulle piazze, nuovo ed eterno linguaggio alle folle, sugli albori del secolo ventesimo.

L'impresa ebbe fortuna: poichè *Jedermann* fu opera rappresentatissima in ogni paese, da quando Max Reinhardt le offrì il contributo della sua sapienza registica e le diede vita scenica sulla piazza del Duomo di Salisburgo, protagonista Alessandro Moissi, la cui interpretazione di Ognuno rimase negli anni classica ed universalmente nota.

La leggenda di *Ognuno*, di cui è stata recentemente pubblicata una traduzione piana e prosaica, dovuta a Luciano Budigna, è opera letterariamente consapevole e teatralmente equilibrata. Troppo consapevole e troppo equilibrata, probabilmente, perchè si possa avvertire nel suo ricco dialogare quello stesso afflato di fede che animava la durezza delle battute del dramma medioevale.

L'opera cede, proprio all'atto del suo compimento, nel dialogo risolutivo tra la Fede e il Diavolo. Dove quel Diavolo inutilmente loico non contribuisce certamente a sollevare il dramma in un palpito di arcana grandezza.

Il traduttore, a quanto dichiara nella sua introduzione, ritiene di poter trovar espressa nella *Leggenda* l'esigenza di un problema sociale (sia pure in vista di una soluzione religiosa), la quale ne costituirebbe il valore più notevole. A me sembra che l'espressione di una tale esigenza sia da considerarsi del tutto estranea al proposito dell'Hofmannstahl, il quale mirava, caso mai, a dar nuova attualità allo spirito evangelico, trasformandolo nella sua rappresentazione sacra, nata, per altro, fuori del proprio tempo, per un atto di volontà letterariamente raffinata.

Girotondo di Arthur Schnitzler (*Reigen*, 1896-97) è opera di tutt'altro orientamento e pur sorta in uno stesso clima. E' opera nata dall'osservazione distaccata e cruda di una borghesia grassa e godente, in un ambiente di materialistica agiatezza. *Ognuno* rappresenta un'evasione ed una reazione, *Girotondo* un ritratto in cui è implicito un giudizio.

Sono dieci scene, dieci dialoghi a due, legati dal filo della comune in-

tonazione, dal fatto che in ognuno di essi si ritrova il secondo personaggio del dialogo precedente. E' come una catena di dieci piccole figure, una catena che si chiude alla decima scena, allorchè ci troviamo di fronte alla prostituta della prima. I dialoghi avrebbero potuto seguitare indefinitamente; ma nei suoi dieci quadretti lo scrittore ha sintetizzato l'essenza di una vita e di un mondo, la perennità di un motivo, ha imprigionato quei cinque uomini e quelle cinque donne in un girotondo di sensualità acre e senza evasione. Ha posto per dieci volte l'uomo dinanzi alla donna ed ha osservato con occhio smagato ed amaro il ripetersi di una identica vicenda, attraverso il mutare dei personaggi, dalla prostituta alla cameriera alla giovane signora alla maschietta all'attrice, dal soldato al giovanotto al marito al letterato al conte. Tante esistenze tutte assommate nella cruda animalità del connubio fisico. Da questo monotono ripetersi, descritto con tanta sazietà, si sprigiona un senso di sensualità soffocante, come di fronte ad un mondo, ad un ambiente fissati e giudicati nella brutale sintesi di quell'eterno, cieco cercarsi ed accoppiarsi del maschio e della femmina privi di ogni luce. E, in tale sintesi, satura di un pungente senso di disgusto, risiede una notevole forza di incisione.

Così la vecchia Vienna avviandosi verso la sua fine al suono dell'ultimo valzer, addita, da un lato, con Hofmannstahl, il richiamo celeste della fede, dall'altro, con Schnitzer, il trionfo terreno dei sensi.

GIULIO CESARE CASTELLO.

RICHARD HILLARY, *L'ultimo avversario* (The Last Enemy). — Milano, Mondadori, 1946.

Questo volume, ch'ebbe in Inghilterra un ampio successo in questi ultimi mesi, è ancora uno dei tanti che narrano di guerra e di prodezze aviatorie, senonché tale materia vi è trattata con una verità d'accento e una umanità così arguta ch'esso ci appare

abbastanza insolito tra libri di questo genere.

L'Hillary è un australiano: è nato a Sidney nel 1919 e, trasferitosi poi con la famiglia in Inghilterra, aveva studiato ad Oxford. Scoppiata la guerra s'era arruolato nella riserva della RAF perché, quantunque spirito colto e fino ragionatore e innamorato della letteratura e dell'arte si sentiva pure stranamente attratto dal forte e libero gioco della guerra aerea. Correvano i tempi di Dunkerque. Appreso il mestiere, l'Hillary fu mandato a combattere sulle coste d'Inghilterra e di Francia. Ebbe parecchi scontri e riportò qualche vittoria, ma un giorno, colpito in pieno da un velivolo tedesco, cadde nel Mar del Nord. Fu salvato da un battello di soccorso e trasportato a Londra.

Fu in quel periodo di tempo ch'egli scrisse « The Last Enemy », specie di diario, racconto in cui ci narra, da squisito scrittore scanzonato, le vicende della sua esperienza di pilota scolaro, poi di combattente insieme ad alcuni dei suoi compagni di università che si erano assoldati con lui. Non appena gli fu possibile di riadoperare le mani, guaste nella caduta, l'Hillary ottenne di riprendere il suo posto: ma precipitò poi un'altra volta e, per sempre, il 7 gennaio 1943. « L'Hillary — scrive Arthur Koestler, nella prefazione al volume, in cui delinea lo spirito e il fervore di questa vita singolare — fu dunque bruciato tre volte. Dopo la prima volta lo rappezzarono tutto e gli fecero una faccia nuova. Fu inutile perché la seconda volta il suo corpo venne carbonizzato. Ma perché la trama fosse realizzata completamente fu suo desiderio di esser cremato e così fu bruciato per una terza volta il 12 gennaio 1943, a Golden Green, e il carbone divenne cenere e la cenere venne sparsa sul mare ».

Una vita come questa, che ci appare nata, in modo tragico e impressionante, sotto il segno dell'arsione e della morte, fa pensare quasi ad una vita ispirata, voluta dal fato.

E tale mostra di considerarla il Koestler. « Già un mito si va formando intorno a Hillary ed è facile prevedere ch'esso si diffonderà sino a tanto che il suo nome sia divenuto uno dei nomi più simbolici della guerra ». Appare strano poi che questo piccolo eroe oxfordiano non avesse propriamente nulla dell'eroe, ma fosse piuttosto uno scettico allegro ed egocentrico, una specie di spirituale edonista che amava il buon cibo e le belle ragazze e che aveva ereditato da Oxford il piacere di discutere e di scrutare uomini e cose come un piccolo filosofo. Fin da questi ultimi anni si era sentito scrittore e voleva dedicarsi alla letteratura. Scrisse, in verità, qualche novella, ma presto la guerra lo sorprese e allora optò per l'aviazione. Aveva scelto quell'arma, egli diceva, « perché essa lascia, più di qualunque altra, un maggior campo d'attività all'essere umano, in quanto tale ».

Senonché, io penso, ci dovette essere in lui fin da ragazzo, quando si compiaceva di ardite prove di remo sul Tamigi, un gusto tutto sportivo della vita: tutto sportivo e un po' anche allegro e scioperato. E questo è ciò che rende la figura di Hillary assai singolare. Amava soprattutto i suoi compagni di volo, discuteva con essi sulla vita, sul destino, ma amava anche il volo per sé, come missione, come un'arte delicata ed eterea; amava la tecnica della manovra e dell'attacco, e più volte si compiacce di descrivercene le fasi più appassionate con scrupolo ed esattezza. Ma poi è anche un introspettivo, un sottile osservatore di sé, del suo carattere, dei suoi umori su cui volentieri fa dell'ironia, ricordando, in questo, il Barbellion, se ricordate, in quel suo mirabile « The Journal of a disappointed Man » che venne fuori dopo l'altra guerra e che tanto piacque anche fra noi.

Anche questo Diario corre un po', come vuole, sul filo delle cose. La vita di Oxford, dei vari gruppi e tendenze, compagni effigiati in rapidi schizzi,

alcuni giri sul continente a combattervi i campionati del remo, poi i primi contatti e l'*apprendissage* di aviatore, le prime paure, la vita di campo, le scappate a Londra: ma il tutto narrato con un'evidenza e un brio che davvero ci fa rimpiangere che l'Inghilterra abbia perduto in Hillary uno scrittore così dotato e divertente.

I tedeschi hanno sferrato un attacco a Dunkerque. L'avversario ha ceduto. Londra si vien riempiendo di fuggiaschi d'ogni genere. Brutte giornate per l'Inghilterra! Il nostro scrittore adesso è seriamente impegnato in combattimenti di vario genere. Abbatte dei Messerschmitt col suo Spitfire. Alcuni dei suoi compagni son morti. Come rintocchi funebri arriva dal fronte la notizia: « Da questo volo il tenente Tale non è tornato ». Ma un giorno, quando meno se l'aspettava, è attaccato dal nemico e colpito in pieno è costretto ad infilarsi col suo apparecchio in fiamme nel Mare del Nord, dove proprio nel momento che sta per affondare viene avvistato da un battello di soccorso.

Da qui incomincia la sua terribile odissea per gli ospedali. Cadendo s'è ustionato il viso e le mani. Bisognerà provvedere a rifargli le palpebre e le labbra, dovrà sottostare alla crudele trattazione dei trapianti. E qui, bisogna dirlo, ancorché la materia sin meno interessante, si fa invece straordinariamente viva, poiché l'Hillary, finissimo osservatore di sé e degli altri, trae da questi spunti di vita dolente quadri umani e perfetti: tipi di infermiere, di medici, di compagni di letto; il senso delle atroci operazioni, tutto è reso con tale evidenza che direi questa parte del libro più appassionante dell'altra per bellezza e novità. Egli è sempre semplice, allegro, beffardo anche se una bomba tedesca piomba vicinissima all'ospedale, e non dà troppa importanza alle ferite se non quando lo fanno urlare di spasimo come il perforamento dell'orecchio dovuto a una otite.

Una sera, in buona salute, lo lasciano uscire per la città. Entra in una birreria, ma ecco di lì a poco altra bomba tedesca. Ogni cosa è fracassata, la barista uccisa e trasportata fuori in strada dal pompiere di servizio; egli la raggiunge, guarda quel povero viso di donna stanco e sciupato dal lavoro, e allora ha una illuminazione. Adesso veramente egli si sente scrittore. « Adesso poteva scrivere. Dopo avrei potuto fare qualche altra cosa, ma intanto potevo scrivere. Questa sarebbe stata la mia prova..... E a chi avrei poi dedicato questo libro, raccontando di questa donna e di questi uomini? Anche questo lo sapevo. All'Umanità, perché l'Umanità dev'essere il pubblico di qualunque libro. E questo avrebbe giustificato, almeno in parte, il mio diritto di sentirmi amico della mia stessa sorte.... ».

CARLO LINATI.

NICOLA LISI, *Amore e desolazione*. — Firenze, Vallecchi, 1946.

Giuseppe De Robertis, che di Nicola Lisi è una dei critici di più vecchia data e per molti aspetti, come vedremo, il più affine, ha già notato a proposito di questo volumetto (che comprende il diario dello scrittore dal 1° gennaio al 31° luglio del 1944, l'anno della passione di Firenze) come esso sia « una specie di rappresentazione, quasi un sunto, delle potenze naturali di Lisi »; come vi siano raccolti « i suoi racconti, le sue favole, i suoi apologhi, le sue parabole »; e come esso sia « pieno di visioni, di rivelazioni, allegorie, sogni; e di ricordi in forma di miracoli ». E in realtà anche a me sembra che dia, più di ogni altra sua opera, la chiave per comprenderlo e definirlo.

Lisi è sempre stato, pur nella perfetta levigazione delle sue pagine, uno scrittore più difficile per il critico che per il lettore comune; e soprattutto per questo, che non si riusciva quasi mai o mai a cancellare del tutto dalle sue pagine un

che di divagato e composito, di giuoco senza posta, o addirittura di gratuito. Belle pagine, le più volte: ma era come un giuoco che somigliasse troppo a una scherma senza avversari: si vedeva ruotare nitido e lucente il fioretto; e al momento buono eccolo che si ringuainava con un ultimo silenzioso tocco leggero, e magari una misteriosa stilla di sangue bagnava la punta. E anche la prosa, tersa, discreta, casta (e cauta) alla fine perdeva, se non di lucentezza, di gusto, come un'acqua troppo pura.

Con il « *Diario di un parroco di campagna* » credo che Lisi abbia cercato di superare i suoi limiti, imponendosi una struttura più ferma e libera a un tempo; riunendo cioè in un centro o nodo psicologico (il parroco) le sue esperienze fantastiche.

Ne uscì un libro sapientissimo ma ugualmente composito, nonostante che fosse libro « di pedale », di note lunghe, di accordi armoniosi. E questo diario dei mesi di guerra identifica senz'altro Nicola Lisi col vecchio parroco di campagna.

Al fondo di tutta l'opera di Lisi io credo che sussista una contraddizione difficilmente sanabile: che, mentre la sua spiritualità, il suo « messaggio » (e la stessa discrezione e simpatica modestia della sua vita) sono radicalmente cristiani, umilmente cristiani, le sue pagine non vivono se non di una raffinata, esilissima e aristocratica letteratura. La sua ingenuità, la sua « semplicità » non hanno espressione se non in forme letterarie dove il cesello ha più posto che l'ispirazione, in una prosa « numerosa », accarezzata e — rispetto a quella semplicità che vorrebbe esprimere — adulterata.

Lisi stesso risponde varie volte a questa obiezione nel corso di queste pagine: là dove afferma di aspirare più che alla santità alla bellezza (pag. 34); o là dove alla fine di una passeggiata per i colli to-

scani dice di essersi « sentito luce ed aria »; o là dove impone a se stesso di « amare senza passione, facendo centro al suo cuore della divina bellezza » (pag. 41); o nei moltissimi passi in cui dal ricordo di donne amate nella sua giovinezza o ammirate sempre passa al pensiero della bellezza divina. Ma più che obiezioni sono conferme: e confermano appunto della squisitezza estetica che ha sempre costituito il nucleo segreto del mondo espressivo dell'A. dell'« *Arca dei semplici* ».

Perché, a proposito di Lisi sono stati fatti i nomi più vari, dai favolisti trecenteschi al « miracolo delle cose » di Chesterton. E quasi tutti con qualche fondamento di realtà. Lisi è uno strano scrittore: in certi momenti sembra uno scrittore di erbari, tutto cose e fatti, poi si scopre esperto delle misteriose e morbide penombre della psicologia contemporanea; e non è difficile ritrovare in lui le tracce sottili e profonde dell'esperienza stilistica dannunziana. Ma, in conclusione, per cercare le origini di Lisi, non occorre andare troppo lontano: le origini di Lisi sono a Firenze, nella Firenze letteraria, che ha fatto della dignità formale uno dei punti fermi delle proprie ricerche letterarie: quella « piccola capitale » delle patrie lettere, più generosa di quanto non si creda, ma più provinciale di quanto essa stessa non riconosca. Nella prosa di Lisi starei per dire che c'è la mano di De Robertis; certo, c'è molto del suo gusto, in quella nettezza di segno che tradisce appena un interiore più morbido e mosso, in quella libertà formale e gioiosa della fantasia, che si crea ritmi e cielo suoi propri, in quella sensualità appena pacificata.... E, certo, il cristianesimo di Lisi nasce (letterariamente) dopo Serra e il *Saggio su Serra*.

Amore e desolazione è un libro, definiti questi limiti, ricco di spunti e di pagine felici. Diario, ma diario *sui generis*; e uno dei pregi non minori del libro è quello di essere — per

usare il termine di un altro e tutto diverso diarista contemporaneo — « diario aperto »: i nomi di Hitler e Mussolini cadono con una certa giustezza accanto a paesaggi dolci e rasserenati dalla speranza, la fantasia lisiana (nelle forme elencate all'inizio) circola libera attraverso il tenue diaframma dei fatti e l'ombra minacciosa del temporale della guerra che qua e là la fa cupa, più che toglierle, le aggiunge vigore. C'è anche qualche appiglio per un lettore realista: il tempo si riconosce, ha un volto che il miracolo non trasfigura. (Si veda l'episodio, che diverrà celebre, degli innocenti fucilati al campo di Marte, Onori e Coletti, che al compagno che gli chiede angosciato per quale strada li conducano, risponde: « Che importa? Andiamo in Paradiso ». E si veda l'episodio, umanissimo, il più bello del libro, del babbo di Carlino, a pag. 149: « Sebbene vestisse assai modestamente aveva portamento di molta distinzione... ». E l'altro, invece gustoso, e purtroppo lasciato un po' monco, del giardiniere che riconosce in Lisi « quel signore che aveva indovinato sin dal 1929 »).

Ma nel complesso, nonostante la partecipazione umana sincera e spesso dolente di Lisi, anche questo è un libro letterario, inferiore al titolo, nudo e bellissimo, che porta, e che più di ogni altro rivela la commistione tipica in Lisi di cattolicesimo e decandentismo. Il nome di Julien Green e una citazione che sa di dichiarazione estetica (« Il vizio comincia dove finisce la bellezza, » ecc.) porterebbero il discorso su vie diverse; e ad un esame di natura non del tutto letteraria dei rapporti tra cattolicesimo e letteratura e cattolicesimo e società, che per Lisi suonerebbe ingiusto. Sebbene anche nei suoi confronti (ma non certo quanto per Julien Green!) possa suonare condanna il semplice accostamento al « cattolicesimo » del Manzoni.

GENO PAMPALONI.

ELIO VITTORINI, *Il Sempione strizza l'occhio al Frejus*. — Milano, Bompiani, 1947.

Mi pare che i pericoli dello « scri-ver brutto » non siano minori di quelli dello « scriber bello ». Che un letterato sembri dirci: sta attento come ti descrivo un tramonto o il canto del rosignolo o, tirate su le maniche, ci faccia vedere come parlano veramente un operaio dell'ente autonomo stradale, o una madre di famiglia senza peli sulla lingua, la differenza è solo apparente. C'è dietro a entrambe le scritture il proposito letteratissimo di *épater* in diversa guisa il solito « borghese », proposito che può nascondere da un lato carenze affettive e di gusto e tradire dall'altro l'incapacità ad esser semplici e umani. Che la misceria meriti oggi una particolare attenzione dopo tanto romanzare di gente ben pasciuta e ben vestita non saremo certamente noi a negare, ma, santo diol, anche Renzo e Lucia erano e sono dei « proletari » e perché il Manzoni li ha fatti parlare semplicemente e bene non viene in mente a nessuno di chiamarli il signor Tramaglino e la signorina Mondella. Sono e rimangono dei poveri, degli oppressi con tutti i loro drammi e la loro poesia. Si vuol dire insomma che il calligrafismo come la sciatteria sono inutili agli effetti dell'arte e sciupano sovente situazioni letterarie buone in partenza.

Anche in questa sua nuova « conversazione » il Vittorini non rinuncia a scriber male di proposito credendo forse di scolpirne con più vigore e con verginale freschezza gli interlocutori, ma non s'avvede (o, se se ne avvede, non se ne cura) che fino dalle prime pagine il desiderio del lettore di entrare nel suo mondo poetico è offeso e contrastato dai pugni nello stomaco della sua prosa. Mi risparmio la facile fatica delle citazioni e vengo al succo del racconto.

In una casa di poveri, dominata

dalla presenza rispettata e mal tollerata di un avo decrepito, gigantesco e taciturno, capita all'ora del pasto serale un operaio che ha lavorato a lungo nell'attigua strada, di dove ha visto ogni giorno la mole silenziosa del vecchione, che lo ha affascinato. Ora che il suo lavoro è terminato osa entrare nella casa per accomiarsi da lui ed è accolto al misero desco. L'uomo è ammalato e sa di dover presto morire. Solo al mondo, quella improvvisa vicinanza di poveri ospitali lo commuove, lo induce a confidar loro le sue pene, i suoi estri e ad impegnare tutto il suo magro peculio in un dono di caldarroste e di vino. Poi se ne va verso la morte, che lo attende alla porta di uno spedale, come un elefante che accetti serenamente e nobilmente il suo destino. Il vecchione, che dai suoi lunghi discorsi ha appreso in silenzio come gli elefanti muoiano in solitudine per non essere di peso e di scandalo ai vivi, se ne va un bel giorno anche lui e tutti lo lasciano andare.

Breve argomento, come ognun vede, ma indiscutibilmente poetico e profondo, e al quale sarebbero meglio convenute le proporzioni di una novella o di un atto unico che non le centocinquantaquattro pagine di questo che l'editore definisce « romanzo ». La lunghezza del racconto ne stempera gli elementi misteriosi e poetici costringendo l'A. a dialoghi e ripetizioni superflue e affaticanti. Valga per tutte quella usata per il tema dell'elefante che dalla prima all'ultima pagina ritorna come un'ossessione epidemica familiare, che si attacchi anche agli ospiti. L'insistere su certi caratteri dei personaggi finisce col marcarne troppo il segno, con l'irrigidirli e renderli quasi caricaturali. E non sai, allora, se l'A. ami questi personaggi, patisca veramente con essi o se li veda piuttosto con un distacco di intellettuale, pretesti letterari e grotteschi a un suo giuoco polemico, a freddo. Ma forse sono solamente cattivi scherzi che

il suo stile gli giuoca. Perchè un'amarra poesia voleva esser presente anche in questa « conversazione », dove la morte si avvicina alla miseria non per aggravarla, ma per superarla. Alla desolata mensa di quei poveri, essa, la morte, si affaccia come un'ambigua immagine di cupa e dignitosa rassegnazione. E il solo a intenderla è il vecchio, che nel

suo costante silenzio è senza dubbio il personaggio più eloquente del racconto, il solo che, senza perdere le sue umane proporzioni, si elevi a simbolo di tutta una gente oscura e laboriosa che nel lavoro ha trovato il piacere di vivere e la forza di morire.

CORRADO TUMIATI.

LIBRI RICEVUTI

LETTERATURA

- R. ROEDEL, *Con noi e con i nostri classici*. - Bellinzona, I. E. T., 1946, pp. 350 - Fr. 5.
 C. GRASSI, *Giuseppe Zoppi: 25 anni di attività letteraria*. - Ibid., 1946, pagine 24 - S. p.
 D. GIULIOTTI, *Tizzi e fiamme*. - Firenze, Vallecchi, 1932, pp. 240 - L. 7.
 M. FUBINI, *Dal Muratori al Baretti*. - Bari, Macri, 1946, pp. 254 - L. 250 (in corso di recensione).
 P. P. PASOLINI, *I pianti*. - Casarsa, L'Academiuta, 1946, pp. 33 - S. p.
 UGO FOSCOLO, *Poesie e prose varie* (a cura di S. Agliano). - Firenze, Marzocco, 1946, pp. 400 - L. 350.

Questa scelta foscoliana si distingue dalle altre, che vanno comunemente per le mani, soprattutto per il largo posto assegnato a scritti che sono poco noti al vasto pubblico. Essa comprende, fra l'altro, una larga selezione degli scritti critici, l'*Orazione inaugurale*, la *Notizia intorno a Didimo Chierico*, ambedue ampiamente commentate e quasi tutte le *Grazie*. L'Agliano ha dedicato cure più attente al « secondo » Foscolo, al Foscolo posteriore ai *Sepolcri*, finora letto e apprezzato da un numero molto limitato di lettori.

La preoccupazione principale dell'Agliano è stata di divulgare questa conoscenza: le sue note e i suoi giudizi critici, tuttavia, hanno qua e là notevoli spunti di originalità (specialmente nella presentazione e nel commento delle *Grazie*).

- C. BATTISTI, *La crisi del latino*. - Firenze, Ed. Universitaria, 1946, pp. 178 - L. 420.
 C. DAY, *Vita con papà*. - Milano, Bompiani, 1946, pp. 293 - L. 300.
 J. GREEN, *Diario 1928-1939 (Vol II)*. - Milano, Mondadori, 1946, pp. 423 - L. 450.
 CILLY, *Sinfonie alpestri*. - Venezia, Ongania, 1947, pp. 110 - L. 300.
 P. BRACCIOLINI, *Contro l'ipocrisia (I frati ipocriti)*. - Napoli, Pironi, 1946, pp. 112 - L. 250.
 C. MC. CULLERS, *Riflessi in un occhio d'oro*. - Milano, Longanesi e C., 1947, pp. 163 - L. 180.
 A. MACHADO, *Poesie*, a cura di Oreste Macri. - Milano, Il Balcone, 1947, pp. 213 - L. 260.
 V. LUGLI, *Il posto nel tempo*. - Milano, Bompiani, 1947, pp. 172 - L. 200.

SCIENZE - STORIA - FILOSOFIA

- F. ODY, *Confessioni di un chirurgo*. - Milano, Rizzoli, 1946, pp. 224 - L. 150.
- P. MILANI COMPARETTI, *Superiorità della donna...* - Firenze, Marzocco, 1946, pp. 396 - L. 300 (in corso di recensione).
- C. LEVI, *Paura della libertà*. - Torino, Einaudi, 1946, pp. 138 - L. 200.
- J. BENDA, *Il tradimento dei chierici*, Milano, Gentile, 1947, pp. 179 - S. p.
- G. COLESANTI, *Esiste una morale?* - Catania, Etna ed., 1935, pp. 95 - L. 190.
- G. PALOMBA, *La crisi della civiltà moderna*. - Napoli, Editrice Humus, 1946.
- E' un tentativo di costruzione d'una teoria della crisi di civiltà con particolare riguardo a quella moderna. Vi sono molte sagge considerazioni e fra l'altre quella di una interpretazione integrale dell'uomo. L'insegnamento di Mazzini è messo in giusta luce; la critica a Freud è penetrante; il richiamo alla comprensione dell'antica sapienza è una lezione di umiltà molto opportuna per i moderni. Non pare, invece, convincente l'uso quasi « magico » di termini astrologici; come lo stesso può dirsi della impostazione geometrica e classificatoria della trattazione. Questo eccesso intellettualistico non è forse estraneo al mondo di Apollo?
- N. ROSSELLI, *Saggi sul Risorgimento e altri scritti*. - Torino, Einaudi, 1946, pp. 430 - L. 400 (in corso di recensione).
- E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme?* - Paris, Ed. du Senil, 1947, pp. 109 - S. p. (in corso di recensione).
- G. VICO, *Autobiografia*, a cura di M. Fubini. - Torino, Einaudi, 1947, pp. 237 - S. p.

POLITICA

- R. G. VANSITTART, *Insegnamenti della mia vita*. - Roma, Einaudi, 1946, pp. 302 - L. 340.
- K. VORLAENDER, *Karl Marx (La vita e le opere)*. - Roma, Leonardo, 1946.
- R. INGERSOL, *Segretissimo*. - Milano, Gentile, 1946, pp. 483 - L. 450.
- ALESSANDRO VIGEVANI, *Il Friuli oggi*. - Trieste, Stabilimento tipografico nazionale, 1946.

Il prof. Vigevani ha condensato con stile nervoso e conciso, in centoventi pagine, gran parte delle questioni che oggi possono porsi nei riguardi della sistemazione amministrativa del Friuli.

Ribadita la necessità del ricongiungimento delle due parti in cui il Friuli risulta attualmente diviso sulla labile linea di demarcazione dello Iudrio (Udine e Gorizia), l'A. propugna per il suo paese una più dignitosa posizione di autonomia nell'ambito dello Stato italiano, rivendicandogli quel riconoscimento alla qualità di regione, che è lo scopo principale dal quale viene animata e mossa l'Associazione per l'Autonomia Friulana, sotto i cui auspici il libro vede la luce. Il quale libro alterna una rievocazione lirica e, a tratti, patetica del paese stendentesi tra Livenza e Timavo, con il freddo preciso documentario delle risultanze statistiche, e si propone di portare un effettivo contributo di studio che meglio faccia conoscere, a tutti, virtù e meriti del popolo friulano, tante volte sacrificato nella sua storia, calpestato, diviso, e oggi desideroso alfine di riunirsi all'ombra dell'antico Castello di Udine, con Gorizia, Pordenone, Tolmezzo, Portogruaro.

L'on. Tiziano Tessitori ha redatto la prefazione del volume. (G. d'A.).

- E. ONDEI, *Stato e Partiti nella nuova Italia*. - Brescia, Gatti, 1945, pp. 141 - L. 60.
- C. FAVAGROSSA, *Perchè perdemmo la guerra*. - Milano, Rizzoli, 1946, pp. 307 - L. 250 (in corso di recensione).

- G. FERRERO, *Potere*. - Roma, Ed. Comunità, 1946, pp. 391 - L. 400 (in corso di recensione).
- F. BERNINI, *Scuola pubblica e libertà d'insegnamento davanti alla Costituente*. - Modena, Guanda, 1946, pp. 115 - L. 110.
- C. BATTISTI, *La Venezia Tridentina considerata come unità regionale*. - Firenze, 1946 - S. p.

ITALO DE FEO, *Antologia Marx-Engels*. - Roma, Ed. della Bussola, 1946.

Abbiamo già detto nei riguardi di un'altra antologia quello che pensiamo di queste scelte di scritti di un autore o di un movimento intellettuale: non soddisfano nessuno. L'editore della scelta, per quanto fedele possa mantenersi allo spirito dell'A., introduce sempre un criterio soggettivo, che può financo falsare l'interpretazione autentica del testo. Ma questo non è il caso per l'antologia sopra indicata, che da un punto di vista pratico riteniamo utile. Anche nei limiti di opera divulgativa si potrebbe desiderare in questa edizione qualche accorgimento che ne accrescesse l'utilità: per esempio l'introduzione fra i brani riprodotti di cenni di collegamento, come di note esplicative. Non bastano le belle ed acute, sebbene in alcuni punti apologetiche, pagine introduttive del De Feo alle due parti in cui l'antologia è distinta; come non ci pare felice la ripartizione della raccolta in economia, storia, filosofia, politica, che quasi frantuma il blocco omogeneo del pensiero dei due padri del socialismo. Il volume è corredato di due brevi biografie dei due scrittori e di una nota bibliografica delle opere citate nella raccolta.

M. A. MUSMANO, *La guerra non l'ho voluta io*. - Firenze, Vallecchi, 1947, pp. 420 - L. 350 (in corso di recensione).

G. MAZZINI, *Lettere politiche*. - Milano, Garzanti.

E. ARTOM, *Lord Palmerston*. - Firenze, La Nuova Italia, 1946 (in corso di recensione).

A. LUCARELLI, *Il brigantaggio politico*. - Bari, Laterza, 1946.

A. M. GHISALBERTI, *Memorie politiche di Felice Orsini*. - Roma, Capriotti, 1946, pp. 412 - L. 350.

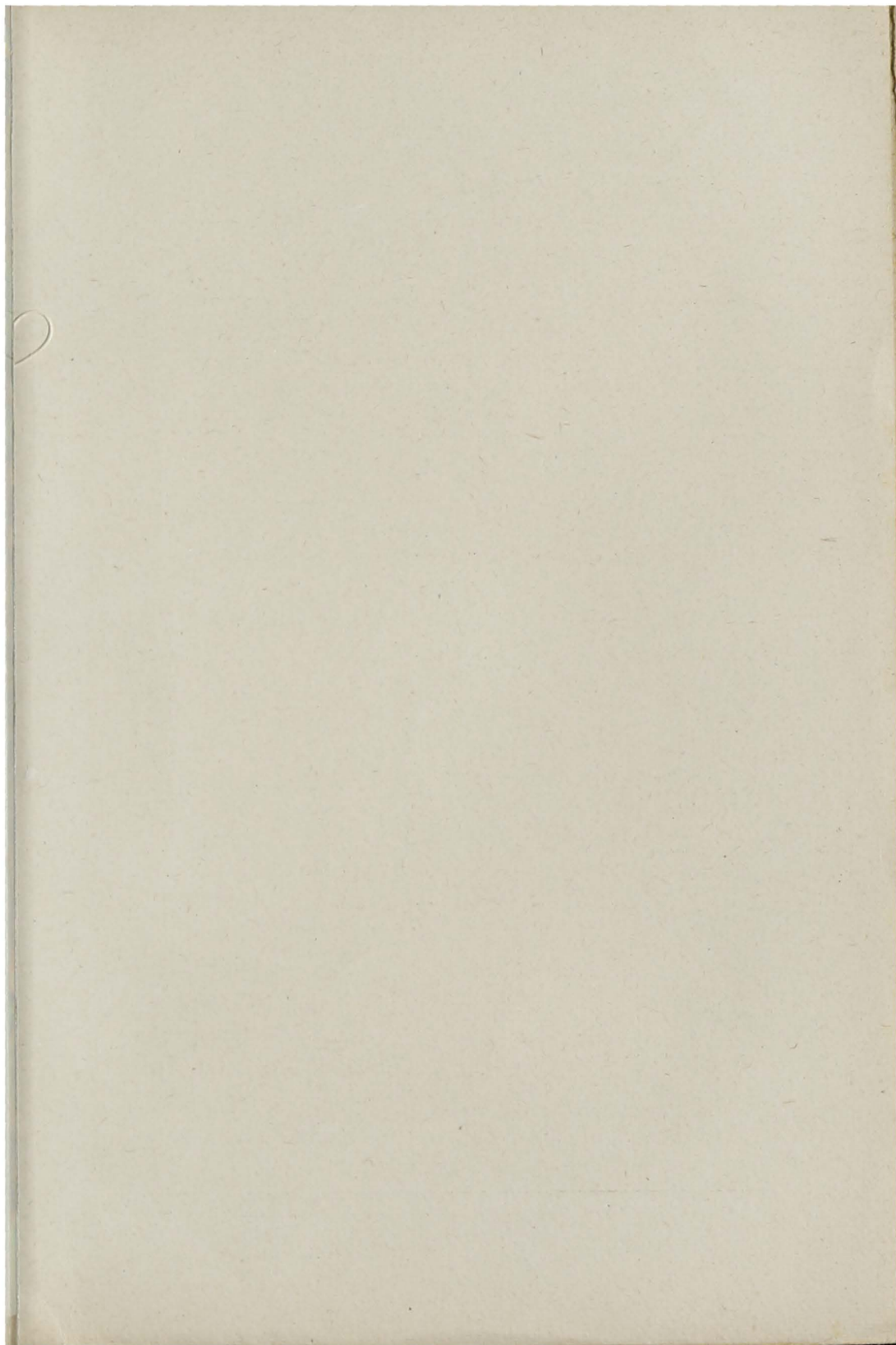
C. CORTI, *L'economia e lo spirito*. - Milano, Antoniazzi editore.

Pagine vive e sentite di critica al materialismo di cui è inficiata l'economia e di richiamo di essa all'insegnamento cristiano. Dice bene l'A. che i rimedi ai problemi economici dell'umanità si debbono trovare fuori dell'economia. Ma ciò non porta che, pur restando nel fecondo alveo del cristianesimo, si debba tornare al medioevo, di cui in questo volumetto si fa troppa apologia, e si debba deplorare il progresso della civiltà moderna. Sembra poi eccessiva la cautela dell'A. nel giudicare le concezioni tradizionali della scienza economica, nel cui liberismo non c'è davvero posto per il « *bonum commune* ». Libri come questi fanno desiderare una decisa, coerente interpretazione cattolica della scienza economica, un insegnamento impegnativo in ogni caso, che parta dalla cattedra universitaria o dal pulpito, qualunque ne sia il fine immediato: perchè l'economia è anche e comunque si tratti e sempre « anima ».

Autorizzazione del P. W. B. N. 12 del 25 gennaio 1945

Direttore responsabile: PIERO CALAMANDREI

S.T.E.T. Firenze (Stab. di Empoli)



5604/XIV

Questo fascicolo di 120 pagine: Lire 110

Pubblicazione mensile - Spedizione in abbonamento postale - Gruppo III